هيراقليطس
فيلسوف التغير
وأثره في الفكر الفلسفي

تأليف

الدكتور علي سامي النشار الدكتور محمد علي أبو ريان

الدكتور عبده الراجحي

الطبعة الأولى

١٩٦٩

دار المعارف

مقدمة

عجبا ... أن يكون لأيونيا ، تلك المقاطعة اليونانية ، الخلود الأبدى . ففى ميناثها ملطية ، وفى القرن السادس قبـل الميلاد ... ولد الفكر الإنسانى ، ولدت الفلسفة ، نتاج العقـــل الإنسانى الخالص ، وأم العلوم جميعا . بل فى أيونيا ولد الإنسان الحقيقى : ذلك أن الفلسفة هى الإنسان .

لم تكن هناك فى أيونيـا معابد غامضة أو طقوس سحرية أو ترتيـلات وتمتمات خافتة ، ولم يكن هناك كهان وسحرة ، ولم يكن هناك عطور أو بخور . لم يكن هناك شىء من هذا لينير لمشيخة الحكماء الطريق . كان هناك العقل الإنسانى ، العقل الإنسانى خالصا : يلقى ويتساءل ... ويتفحص وينظر العقل الإنسانى فى أول حركته ، يردد !! ماهذا !! وكيف !! ويتساءل ! من أى مادة وجدنا ... وكيف يحدث التغير .

أقبل طاليس وانكسمندريس وانكسمانس يتساءلون : لقد أشعلوا أوار العقل ، العقل الذى لم يتوقف أبداً ، بدأوا المرحلة الكبرى الباسقة ، التى لن تنتهى أبداً ... فى طريق الفلسفة اللانهائى .

كان فى أيونيا ، وفى أيونيا وحدها تأكيد الذات الإنسانية الصارخ ، تأكيدها فى تفسيرها للطبيعة ، وفى تفسيرها لآثارها ... ثم تتوالى مراحـل الفلسفة بعد أيونيا . فتمر الذات الإنسانية بمرحلة القلق ، ولكن هذه المرحلة وهى نتاج أيونيا أيضا هى توكيد الذات فى قدرته على الشك حتى فى ذاته ، ثم تعود الذات الإنسانية فتؤكد ذاتها تجاه هذا القلق الشكى ، فتفسر ذاتها ...

وتفكفأ على الإنسان ... لا . لست أريد أن أتبع فى هـــذه المقدمة تاريخ الفلسفة بعد أيونيا ... انما أنا هنا فى قلب أيونيا ... الجميلة ، الفيلسوفة البريئة ، لقد شع فيها روح الإنسان الحقيقى ...

ظهر طاليس يبحث عن تفسير العالم الطبيعى فى داخل العالم الطبيعى ذاته... فأخذ يسأل : ماهو الحقيقى أساسا ... ثم كيف يحدث التغـــير . وترددت إجابات انكسمندريس وانكسيمانس . لقد ذهب الثلاثة إلى القول بأصل واحد للأشياء ، فنادى الأول بأن أصلها الماء ، ونادى الثانى باللامتناهى ، ونادى الثالث بالهواء ، ثم حاول الفيلسوفان الأخيران أن يفسرا التغير .

وكان كل منها ... إرهاصا بفيلسوف أيونيا الكبير ، هيراقليطس نتاج العبقرية ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ؟ هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ؟ أم كان ذا طابع فريد يميزه عن كل هذا ؟ هذا الفيلسوف المظلم المتعالى ، هـذا الكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش . أم أن المدرسة الأيونية ينبغى أن تدرس فى ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث يكون فى الإمكان أن يوضع فى إطارها العام هيراقليطس .

∴

ولذلك رأينا أن نعيش فترة من الزمن ، نعانى التجربة الفلسفية الأولى مع هؤلاء ، شيوخ أيونيا الحكماء – مع هؤلاء الطبيعين الأوائل – وطالت وقفتنا مع هيراقليطس أكثر هؤلاء الفلاسفة الأيونيين إثارة فى الفكر

الإنسانى جميعا ، بما ألقاه فيه من تصورات فى «التغير الأبدى» وفى «الدور» وفى «اللوجوس» كأصل الوجود ، وآراءه فى «صراع الأضداد» فى أول منهج جدلى عرفه العقل الإنسانى .

ورأينا أن نقدم للقارىء العربى ماعانيناه نحن . فقمنا بترجمة نصوصه وتحليلها على مستندين أحدث مؤلف عن هيرقليطس ... ثم مضينا مع هيراقليطس فى رحلته العظمى مع الفلاسفة ، كيف أثار الشك فى اليونان ، حين حطم هو قانونى الذاتية والتناقض ، فنشأ على أثره هؤلاء العباقـــرة الكبار ، السوفسطائيون ، أصحاب عصر النور فى يونان القديمة ، الممهـدون لفلسفة أفلاطون وأرسطو . ثم انتقلنا إلى تبين أثره فى أفلاطون ... وكان أفلاطون فى أول حياته هيراقليطسيا ، ثم بينا كيف أثار هجوم هيراقليطس على قانونى الذاتية والتناقض أرسطو ، فقام بتدعيمها وصياغتها صياغة منهجية ، واعتبارها أساسا للفكر الإنسانى .

وعاش هيراقليطس كاملا فى الدواقيـــة ، فكانت فلسفته الطبيعية هى فلسفتهم ، أثر هيراقليطس فيهم باللوجوس الذى وضعه ، كما أثر فيهم بماديته ، ثم بفكرته عن النار أصلا للوجود ، كما أثرت فيهم نظريته فى الإحتراق العام . وانتقل أثر هيراقليطس إلى الأفلاطونية المحدثه ... ثم إلى فيلون اليهودى .

∴

وجاءت المسيحية ، فأخذت بنظريته فى اللوجوس واستبدلتها بالكلمة ... ولقد وصلت الفكرة إلى القديس بولس خلال الرواقية . واعتبر المسيحيون الأوائل هيراقليطس أول مبشر بالمسيحية .

وانتقل هيراقليطس إلى العالم الإسلامى ، فأثر فى الإسلاميين بفكرته فى التغير ، كما كان لفكرته فى الأدوار والأكوار أثر فى إخوان الصفا ، ثم أثرت فكرته فى النار كأصل للوجود فى الفلاسفة الغنوصيين النازيين ، وأتى الحلاج ، الصوفى الغنوصى المشهور يعلن تقديس النار ممثلة فى « إبليس » أول محب للإله على الحقيقة .

ومضينا فى رحلتنا مع هيراقليطس إلى العالم الحديث ولقد تنبه الفلاسفة الألمان عامة إلى أهمية فلاسفة ماقبل سقراط وبخاصة هيراقليطس فى تاريخ الفكر الإنسانى . ثم رأينا أن نحدد موقفهم العام من هيراقليطس واتجهنا إلى تحديد موقف ثلاثة من الفلاسفة المحدثين ومقارنة فلسفتهم بفلسفته وهم : هيجل وماركس وبرجسون . ولسنا ندعى أن هيراقليطس أثر فيهم تأثيراً مباشراً ، وصبغ فلسفتهم بصبغته . ولكن من المؤكد أنه عاش فيهم ، وتأملوه أعمق تأمل ، ورنوا إليه بأعينهم . كان هيراقليطس ـ على طريقته ـ أول واضع لمنهج جدلى ، كما كان أول من تكلم عن صراع الأضداد ، كما كان أول من وضع فكرة التغير المستمر ... وقد بحث هؤلاء الفلاسفة بعده فى كل تلك المفهومات التى أثارها وضخمت حلولهم ، وسمت نظرياتهم ، ولكن بحسب هيراقليطس أنه أثار الموضوع فى أول الفلسفة وفى ميلادها فى أيونيا .

∴

وبعد : فإنى أرجو أن نتابع دراساتنا عن فلاسفة ماقبل سقراط ـ وسنقدم للقارىء ـ إن امتد بنا العمر ـ صورهم الفلسفية وآثارهم فيمن خلفهم من فلاسفة .

ولا يفوتنى أن أشكر السيد/ سلامة حنا مدير دار المعارف السابق بالاسكندرية ، فقد كان لمجهوده الكبير الفضل فى إخراج هذا الكتاب . كما شكرى لتلميذى السيد/ على عبد المعطى معيد الفلسفة الحديثة بالكلية لقيامه بالإشراف على طبع الجزء الأخير من الكتاب ، كما وضع فهارس الكتاب .

والله ولى التوفيق

الاسكندرية فى ١٨/١/١٩٦٩

دكتور على سامى النشار
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية

فهرس الموضوعات

صفحـــة

القسم الثالث

هيراقليطس فى العالم الاسلامى

القسم الرابع

هيراقليطس وأثره فى الفلسفة الحديثة

المبحث الأول : الموقف عند هيجل على ضوء مذهب هيراقليطس

صفحة

المبحث الثانى : الموقف الماركسى ومذهب هيراقليطس

المبحث الثالث : بين برجسون وهيراقليطس

صفحـــة

القسم الأول

هيراقليطس فى العالم اليونانى

- ١ -

هيراقليطس

تأليف

فيليب ويلرايت

PHILIP WHEELWRIGHT

ترجمة : **عبده الراجحي**

مراجعة : **الدكتور علي سامي النشار**



تقـــديم

كان القرن السادس قبل الميلاد عصر فوران فلسفى فى أماكن كثيرة وإذا لم نرسم حدود القرن بدقة كبيرة فإننا قد ندخل فيه — بدرجة كبيرة من الاحتمال — هؤلاء الفلاسفة المنفصلين والمتناقضين غالبا مثل لاؤتز Lao-tze فى الصين ،وزرادشت Zoroastis (أو على الأصح Zarathustra)فى إيران، والمؤلفين المجهولين لعديد من الأوبانيشادا* فى الهند ، والتثنية وأشعياء فى المنفى الإسرائيلى ، وعددا من الفرديين المختفين والمتناقضين تماما فى أماكن مختلفة من العالم المتحدث بالإغريقية . لماذا كان هناك مثل هـذا التركيز فى ألوان النشاط الفلسفى المتعاصرة تقريبا فى أقطار تبدو بلا صلة مباشرة بينها وبين بعضها الآخر ؟ ذلك سر لم ينجح أحد فى تفسيره . وعلى أية حال فإن اهتمامنا الآن ينصب على مظهر واحد خاص من هذا الإيضاح العام ، ولقد يلاحظ القارىء أو يتجاهل — حسب اختياره — التطورات المتجانسة إلى حد ما الحادثة فى وقت واحد فى أماكن مختلفة من العالم المتحضر .

وعلى ما كان من اهتمام باليونان ، فإنه لا توجد افتراضا أدلة على أى شىء يمكن أن يسمى فلسفة وجدت فى أوقات قبل ذلك . لقد كانت هناك ومضات دقيقة من النظر الفلسفى فى أعمال وأيام هسيود Hesiod ، وفى تلك التى تسمى بالأناشيد الهومرية (مهما تكن تواريخها) وفى هذه الأقوال المبتورة التى تنسب إلى أورفيوس Orpheus وأتباعه ، ولكننا لا نجد فى أى

---

* الأوبانيشادا سفر من أسفار الفيدا

من ذلك ترابطا عقليا أو أى اهتمام بإيجاد منهج يميز بين الحقيقة والخطأ إن النولة القديمة التى كان يرددها أفلاطون بأن « الله يمسك البداية والنهاية كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة »[1] تنسب إلى أورفيوس الأسطورى، وتشتمل على فكر ضابط – وبخاصة ، كما كانت العادة عند الإغريق ، إذا كانت أفكار البداية والنهاية والوسط لا تحمل معانى دنيوية فحسب بل معانى أخلاقية أيضا ، متضمنة على التوالى : (١) المبدأ ، (٢) الهدف أو التنفيذ ، (٣) التوازن أو التناسب . ولكن العبارة تقف وحدها افتراضا ، بينما تنوء معظم الأقوال الأورفية المبكرة الأخرى بأحمال من الافتراضات الميثولوجية ، ولا تفصح إحداها بوضوح عن قوة عقلية . وهناك أيضا عند شعراء الحكمة فى القرن السابع تظهر ومضات من النظر الفلسفى ولكن الإحساس الوقتى بالمعنى – هنا مرة أخرى – متفرق وبلا منهج وغير واعد .

الفلسفه فى إيونيا

إن أول محاولة مستقلة مدعومة لإنتاج نظرة فلسفية فى العالم كانت فى إيونيا – إلى الشرق تماما من اليونان – فى القرن السادس . ولقد بدأ هنا فى ميناء ملطية طاليس وتابعاه أنكسماندر وأنكسمانس يسألون أسئلة بأسلوب جديد . ولقد وصفهم الكتاب القدامى بأنهم (طبيعيون)[2] لأنهم كانوا يبحثون عن (لوغوس) للطبيعة معقول ومفهوم ، ولقد سألوا بوضوح لأول مرة فى العالم الغربى السؤالين الكبيرين العاميين الفلسفيين : ماذا ... وكيف ؟ إن الشيئين اللذين كانوا يبحثون عنهما أساسا هما : « ما هى المادة الأولى يتكون منها العالم ؟ وكيف تحدث التغييرات التى تنتج مظاهره

المتعددة ؟ » ولقد كان الأقرب - سابقا - إلى العقل اليونانى حين شرع فى مثل هذه الأسئلة ألا يسأل (ماذا ؟) لكن (من ؟) وألا يسأل (كيف ؟) لكن (بأى غرض وبأى قصد ؟) . إن الأهمية التاريخية لطاليس كمؤسس للمدرسة الميليزية ليست فى نظريته البدائية والساذجة نوعا ما بأن كل الأشياء هى استحالات الماء ، وليست أيضا فى أساطير سحره وغيبوبته العقلية ، ولكنها فى الحقيقة أنه بدأ البحث عن تفسيرات للعالم الطبيعى داخل العالم الطبيعى ذاته . إن فهم وصياغة السؤالين « ما هو الحقيقى أساسا ؟ » و « كيف يحدث التغير ؟ » هما أكثر أهمية - لوضوح العقل والتأثير الناتج - من أية إجابات أعطيت عنهما حينئذ أو تعطى عنهما الآن.

ولقد حاول أنكسماندر - أعظم تابع لطاليس - أن يجيب عن السؤال الأول من هذه الأسئلة بتصوره مستودعا لانهائيا من خواص كامنة تنبعث منه الحرارة والبرودة ، الصحة والمرض ، النور والظلام وهكذا فى وجود حقيقى فى أوقات وأماكن معينة ، ثم تمتص ثانية تبعا لذلك داخل هذا المستودع الكونى اللانهائى الذى توجد فيه كل الأشياء (بتعبير استعارى) على أنها كوامن . وأجاب انكسماندر عن السؤال الثانى بتصوره - تصورا بيولوجيا من ناحية وأخلاقيا من ناحية ثانية ودينيا من ناحية ثالثة - لشىء يمكن أن يوصف بأنه عقاب موجود، فأعان أن «كل الأشياء تقوم بالتعويض وحينذاك يبرر كل واحد منها الآخر حسب نظام الزمن [٤] وذلك هو تقريره المحفوظ فى كيفية حدوث تغيير من صفة لأخري ، كالتغيير مثلا من الدفء إلى البرودة فى الجو . ويمكننا فهم المعنى فهما أحسن إذا نظرنا إليه

من جهتين للنظر بالتتابع ، فمن النظر البيولوجى نستطيع – على تمثيل الكائن الذى ينمو وينتج ثم يموت – أن نلاحظ صفة كحرارة الصيف مثلا بأنها تظهر إلى الوجود ثم تبلغ ذروتها ثم بعد فترة مناسبة تنحدر إلى الصفة المضادة التى هى برودة الشتاء والتى تتصور على أنها سوف تسلك بدورها فى دائرة الحياة نفسها . ومن النظرة الأخلاقية الدينية يمكن أن يتصور الموقف من خلال الفكرة الإغريقية الطراز للتأكيد الذاتى الصارخ والتى يمكن أن تترجم بصعوبة بالتوكيد الفاضح للذات . إن ما فعله خيال انكسماندر الميتافيزيقى هو أن يواجه عملية التوكيد الفاضح للذات مع نتيجتها المتناهية للذات ، وذلك بتطبيقها – لا على الحياة الإنسانية حسب – لكن على كل الذوات الموجودة مهما تكن . إن ضوء النهار حين يؤكد نفسه بالوجود ساعات كافية ينبغى أن يستسلم فى النهاية لدعاوى ظلام الليل المناضلة التى كانت تتربص فى حالة كامنة مجردة تنتظر – كما تكون – فرصتها فى الانبثاق إلى الفعل .

إن مذهب انكساندر – بقدر ما تصدى لمشكلة التغير – هو إرهاص بمذهب هيراقليطس من ناحيتين ، فمن ناحية يتصور التغير فى حدود كيفية تماما كأن تقول إن التغير ليس – كما فى العلم الطبيعى الحديث – حركة مكانية أساسا أو حتى يمكن أن يقاس بجهاز للحركة المكانية أو تحديد المسافات المكانية ، لكن التغير هو بالضرورة ما يظهر أن يكون اختفاء صفة محسوسة (كالدفء المحسوس أو الضوء المرئى أو الجلبة المسموعة) بينما تأخذ مكانها صفة أخرى مناقضة (البرودة والظلام والصمت على التوالى) . إن التغيير قنطرة وجودية من النقيض إلى النقيض ، من حالة الوجود مدركة إلى نقيضها

ومن ناحية ثانية يتصور أنكسماندر العلاقة بين الأضداد على أنها تبادل دورى بمعنى ما ، يقتدى مبدءا دائريا وإيقاعيا نوعا ما « حسب نظام الزمن » .

إن أنكسمانس أيضا ـ وهو آخر الفلاسفة الميليزيين الثلاثة ـ بالرغم من أنه يعتبر أقل من سلفه المباشر فى الكيان الفلسفى ـ يقدم على أية حال مبدأين يجعلانه إرهاصا مهما بهيراقليطس . فهو أولا يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الأولى هى الهواء ، ذلك لأنه يناقش فى إحدى فقراته القليلة الباقية : « لأن نفوسنا من الهواء فإنها تمسكنا معا ، كذلك يفعل التنفس ، وإن الهواء ليكتنف الكون كله » (٥) ، وإن بحثه الثانى ـ وهو ذو أهمية تاريخية كبيرة فى ذلك إذ فتح الطريق للاستعمال الأخير للمدركات الكمية فى العلم الطبيعى ـ هو تفسير للتغير باصطلاح النظام المتسلسل ، وهو يعتقد أن أى حدث فى الطبيعة إنما هو نتيجة ومظهر خارجى لتخلخل أو تكاثف الهواء . إن التخلخل ينتج النار فى النهاية ، والتكثيف على مراحل متتابعة ينتج السحاب والماء والطين والأرض والصخر . ومن الواضح أن هنا شيئا مشابها « للطريق الصاعد والطريق الهابط » عند هيراقليطس . والسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو ما إذا كان هيراقليطس قد تأثر بأنكسمانس أو أن كلا الفيلسوفين قد صدرا عن مصدر عام ، إلا أنه لسوء الحظ لا يوجد دليل تقوم عليه إجابة عن السؤالين .

وثمة فيلسوف أيونى آخر — ليس من ملطية لكنه متميز عن الفلاسفة الثلاثة الذين ذكرناهم — يوضع الاعتبار بسبب تأثيره المحتمل فى فكرة هيراقليس . ولد اكسنوفانس xenophanes فى المدينة

الأيونيه كولوفون Colophon قبل هيراقليطس بحوالى جيل على وجه الاحتمال ويبدو أنه قضى حياته مغنيا رحالة متخذا أفكارا فلسفية ودينية موضوعات لأغانيه . وبالرغم من أن كلامه أكثر وضوحا وأقل حكمة وتناقضا من كلام هيراقليطس فإننا نجد عند كل من الفيلسوفين مرارة واضحة معينة وبخاصة لأنها كانت موجهة ضد غباء العقيدة السائد.إن المذهب الذي يتعرض للهجوم على وجه الخصوص ـ عند اكسنوفانس هو الميثولوجيا الشائعة عند آلهة الأولمب ، فهو يتهم الآلهة ـ بصيغة الجمع ـ بأنها خيالات فى هيئة مجسمة . ويلاحظ أن الخيول لو استطاعت أن ترسم « لرسمت آلهتها على هيئة خيول ، ولرسمت الثيران آلهتها على هيئة ثيران » ، ولقد كان يمكنه أن يقول ـ إذا استخدمنا أسلوب باكون أخيرا : إننا ضحايا أوهام القبيلة ، وهل هناك أى مهرب من مثل هذه الأوهام ؟ نعم ... يظن اكسنوفانس ذلك. ينبغى أن نمارس استعمال أسمى مدركاتنا لكل الصفات العرضية التافهة والتى تنعكس ذاتيا . ولقد وصل نتيجة لذلك إلى التقرير الأول الواضح لمذهب التوحيد كما هو معروف فى الغرب ، وهو يعلن أن هناك إلها واحدا . . الإله الأعظم بين الآلهة والبشر وليس شبيها على الإطلاق بالفانين فى الصورة أو فى الفكر » . ومن المؤكد إذا اعتبرنا هذا الواحد العلوى على أنه إله فإننا ينبغى أن نتصوره أكثر امتيازا من الفانين وليس أقل من ذلك ، وهذا يعنى أنه ينبغى أن يكون قادرا نوعا ما على الفكر والإدراك ، إذ أن الذات غير الواعية تماما ليست جديرة بالإجلال . ولا ينبغى أن نتصور مثل هذا الفكر والإدراك على أنهما يعتمدان على أعضاء ،

«إنه يرى بكليته، ويفكر بكليته، ويسمع بكليته» ، ولا هو يجـــهد نفسه كى يستحضر الأشياء ، «إنه ينجز كل شئ بفكره العقلى النقى» [٧] إنه — باختصار الموحد السامى ومبدأ الوحـدة التى تستقر وسط كل تغير وتعـــدد . ولقد اتخذ اكسنوفانس بذلك خطوة هامة وأصيـــلة بوضوح فى إقرار تصور مجرد عن الصفات البشرية . إن معالجته النقدية للفلسفة خـلال المشكلة الدينية تتمم المعالجة النقدية الميليزية خلال مشكلة الطبيعة . إن الميتافـيزيقا — أو ما يمكن أن يسمى بأكثر دقة بعلم الـكون Cosmology — تجمع الطريقتين إذ أنهما يمدان على التوالى التصورات المستقطبة للواحد والتعدد

الفيثاغورية والمذهب الإيلى

وثمة فلسفتان أخريان — الفيثاغورية والمذهب الإيلى — يجب أن يذكرا لأنهما — من ناحية — معاصرتان لهيراقليطس ، ولأنهما قد يكون لهما أثر منحرف عليه بالرغم من أن ذلك أمر مشكوك فيه . وعلى فرض أن الفلسفتين قد بلغتا قمة تأثيرهما بعد موت هيراقليطس فإنهما مع ذلك قد يكونان عرفا له بطرق غير مباشرة فى مراحلها المبكرة ، ولست أناقش أن الأمر كان كذلك ولكن لأنه أيضا ينبغى أن يكون محسوبا فى الإمكان.

وليس هناك بالتأكيد شـاهد أو احتمال فى أن هيراقليطس قـد تأثر مباشرة بفيثاغورس . إن الملاحظتين الانتقاصيتين المشكوك فى صحتها واللتين قالها مؤخرا على أنهما قيلتا عن الفيلسوف القديم يمكن أن يوجدا فى الفقرتين ١٢٨ ، ١٣٦ فى فهرست (ج) ولو أنه قالها حقيقة لوجب أن نعترف بأنه لم

يبد فيها أو مشاركة وجدانية نحو فيثاغورس وتعاليمه . وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم تعاليم فيثاغورس قد تكونت في إيطاليا في مدينة كروتونا Crotona الصغيرة حيث أسس أخوة مع متابعة للفلسفة ، ومع أنه من المحتمل أنه كان أكبر من هيراقليطس بجيل فليس من المحتمل أن آراءه — التي كانت تحفظ بدقة — تنقل إلى إيونيا في هذا العدد القليل من السنين . وإذا حكمنا على الرجلين — في النهاية — بالشواهد التي يمكن الحصول عليها نجدهما يختلفان اختلافا بينا في مزاجهما العقلي . إن مذهب فيثاغورس الذي يتكون من التصوف والرياضيات وعلم الكون والموسيقى مذهب غريب على تفكيرنا المعاصر بحيث نجد من الصعوبة أن ندرك معقوليته الأصيلة ، وفي الوقت الذي قد لا يكون هيراقليطس عارض هذا المذهب للأسباب نفسها التي عنده غير أنه قد كان فرديا إلى درجة قاسية حتى إنه لم يكن يقبل مثل هذه التعاليم من أي إنسان آخر حتى لو كان على صلة به .

وهناك — على العكس من ذلك — أثر قديم أن هيراقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري هيبوزس Hipposus فيلسوف ميتابونم Metaponum ، وهذا الأثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا لأن بعض الباحثين يعتبرون هيبوزس متأخرا عن هيراقليطس ، وعلاوة على ذلك فإن ايامبليخس في كتابه — حياة فيثاغورس — ينكر فيثاغوريته . والحقيقتان الصحيحتان عن هيبوزس هما أنه كان في وقت وأحد عضوا في الأخوة الفيثاغورية وأنه كان يعتقد مثل هيراقليطس أن العالم في حالة من التغير المستمر وأنه يتكون من النار كعنصر أولي له (٧). ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيراقليطس أو أخذها

عنه ـ وذلك أمر من المستحيل تقريره ـ فإن هناك على أية حال توافقا بسيطا وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامنا .

إن مشكلة علاقة هيراقليطس ببارمينيدس الإيلى تستلزم مرة ثانية سؤالا غير مؤكد عن التواريخ المقارنة . فيفترض معظم الباحثين أن بارمنيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة والظواهر بعد مانشر هيراقليطس كتابه عن الطبيعة إن سببين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضعا موضع الملاحظة . أولا : هناك شاهد محاورة أفلاطون ـ بارمنيدس ـ والتى يتمثل فيها سقراط شابا يتحدث إلى بارمينيدس الشيخ ، ولأن سقراط ولد ٤٦٩ ق. م فإن المحاورة (على افتراض أن أفلاطون لم يخترعها) يحتمل ألا تكون حدثت قبل حوالى ٤٥٠ ، وفى هذه الحالة ـ مهما يكن عمر بارمينيدس الصحيح فى ذلك الوقت ـ فإنه يبدو مرجحا أن كتابة فلسفته قد حدثت بعد دورة القرن وليس قبلها وهى الفترة التى يقال إن هيراقليطس قد اشتهر فيها . وثانيا : هناك الفقرة التى يفترض عدد من الباحثين أنها تشير إلى هيراقليطس والتى يحذر فيها بارمينيدس من مجموعة غير منظمة تعتقد أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء مع ذلك ، وأن طريقة الأشياء فى كل مكان هى التقلب(٨). وبالرغم من أن هيراقليطس لا يقول ـ كما أشار زيلر Zeller ـ فى أية فقرة موجودة بأن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء (بالمناسبة لا يمكن أن يوصف بأنه عامى غير منظم) فإن كلمة التقلب (« الانحناء » « التوتر بين الأضداد ») كلمة متميزة لدرجة أنها توحى باحتمال إشارة متعمدة إلى الفقرة ١١٧ التى فيها يستعمل هيراقليطس الكلمة نفسها .

وبالرغم من هذه الأدلة القوية نوعا فإنه ليس من المؤكد أن كتابة بارمينيدس كانت متأخرة عن كتابة هيراقليطس . ولقد ناقش كارل رينها ردت — وهو باحث ذو عقلية مستقلة — ناقش فى فهم وبراعة أن هيراقليطس قد اشتهر فى عقدين بعد بارمينيدس ، وأن نظريته عن عالم متغير دوما قد كانت رد فعل لنظرية بارمنيدس فى أن التغير غير حقيقى [٩] . ولقد ناقش بارمنيدس أن النظرة الإدراكية للعالم تكون ممكنة فقط لذلك الذى يلاحظ العالم على أنه غير متمايز وساكن ، ويمكن أن يفسر هيراقليطس (إذا قبل تاريخ رينهاردت) على أنه نقض لنظرية بارمنيدس البسيطة بنظرية مضادة وهى أن الإدراك يمكن أن يوجد فقط فيما هو متكاثر ومتغير — وذلك فقط فى الصراع ذاته . ومن المؤكد أن تاريخ رينهاردت لم يلق قبولا كبيرا ، وعلى أية حال فاحتمال أن هيراقليطس قد كان رد فعل ضد بارمنيدس بالطريقة التى وصفناها ينبغى أن يظل موضع نظر .

هــيراقليطس

ولقد كان هيرقليطس نفسه من إفسوس وهى مدينة ايونية على بعد خمسة وعشرين ميلا من شمالى ملطية وإلى الداخل من البحر ، ويقول عنه ديوجنيس اللايرسى إنه قد اشتهر فى الأولمبياد السادس والعشرين الذى يوافق تقريبا ٥٠٤ — ٥٠٠ ق. م. ولقد كانت عائلته عائلة عريقة ونبيلة فى المنطقة ، فورث منها هيراقليطس نوعا من الوظيفة ذات صبغة دينية وسياسية لكن طبيعتها الدقيقة غير واضحة ، إلا أنها كانت تتضمن — بين أشياء أخرى — الإشراف على القرابين . وليس من شك فى أن هذه الوظيفة لم تكن توافق رجلا ذا

مزاج ملول ، فتنازل عنها لأخ أصغر منه . وزاد نفى صديقه هيرمو دورس Hermodorus على يد حكومة ديمقراطية من عدائه الطبيعى للجماهير ، وثبته على عزلته الفلسفية . وذلك كل ما يمكن أن يعرف افتراضا عن هيراقليطس باحتمال معقول . إن المقالة القصيرة التى كتبها عنه ديوجنيس اللايرسى فى كتابه « حياة وآراء الفلاسفة العظام » (١٠) ضعيفة نوعا ما ، وليس هناك مبرر أن نأخذ مأخذ الجد تقريره الخيالى عن موت الفيلسوف بأنه دفن نفسه فى حظيرة بقر خلال مجهود يائس ليعالج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء ولقد كانت مثل هذه القصص غير المحتملة شائعة عن « الحكماء » لكن ديوجنيس يقدم أكثر من نصيبه فيها ، ومن المحتمل تماما أن أصلها كان معللا فى أنها انتشرت من سوء فهم عام لشىء كان يعلمه الفيلسوف . ونحن لا نعرف فى حالة هيراقليطس إذا ما كان قد مات حقيقة من الاستسقاء . إن القصة يمكن أن تكون بسهولة أسطورة أوحتها ملاحظته « إن موت النفوس أن تصير ماء » .

ويقال إن هيراقليطس ـ فى مزاجه وسلوكه ـ كان حزينا ومتغطرسا وعنيدا ، ويسميه ديوجنيس كارها للبشرية ويقول إن صفاته أدت به إلى أن يعيش فى الجبال متخذا من الأعشاب والجذور طعامه ، وهو نظام جلب عليه مرضه الأخير . ومثل هذا التقرير على أية حال يمكن أن يختلق بسهولة من نظرية عامة لسلوك الفيلسوف ،وعلى أية حال لم يكن هيراقليطس بالتأكيد محبا للجماهير ، وإن إعلانه « إن رجلا واحد يساوى عندي عشرة آلاف رجـــل اذا كان من الطبقـة الأولى « لدليل عـلى أنه لم يـكن

يحتمل الدهماء بسرور ، ولقد يكون فهم واستحسن تعريف نيتشة بالرجـــل الأرستقراطى الحقيقى على أنه ذلك الرجل الذي تحـــرك أفـكاره وكلمـاته وأعماله داخليا « بشعور البعد » (١١) ، ولـكن تسميته متشـائما ومقـارنته بشوبنهاور أكـثر مما فعل أى شارح لـكتاباته إنما هو بحـثه بطريقة مضـــللة ذات جانب واحد . إن التشاؤم حيث يكون فلسفة وليس مزاجـا يؤكـد المذهب القائل إن الشر فى العالم أكـثر من الخير أو إن الشر أكـثر أصالة وأكـثر حقيقة نوعا ما ، ولم يترك هيراقليطس نفسه لمثل هـذا التـقرير المتشيع . إن مذهبه أقرب إلى أن الخير والشر جانبـان للحقيقة نفسها كـما تكون الفوقية والتحتية والجمال والقبح والحياة والموت . ويحـاول الحـــكيم أن يقيم مزاجه بأن ينظر إلى جانبى الصورة كليهما وليس إلى الجـانب المضيء أو الجانب المظلم كل على حدة .

ولقد ألف هيراقليطس — على أكثر ما هو معروف — كـتابا مفردا . ويصف ديوجنيس اللايرسى موضوعه بأنه « عن الطبيعة » ويضيف أنه كان مقسما ثلاثة أقسام — عن العالم ، عن المهارة السياسية ، وعن اللاهوت . ولقـد أهدي هيراقليطس كـتابه — حسب هذه الـترجمة المجملة جـدا — فى معبـد أرتيميس وأودع فيه نسخة وهى مسألة عادية تماما فى اليونان القـديمة (١٢) والرأى الإجماعى الافتراضى عن الـكتاب القدامى أن الـكتاب كان صعبا على الفهم وأن المؤلف كان يوصف غالبا بمثل هذه الصفات . مظلم ومعمى وملغز (١٣) ويشير ديوجنيس اللايرسى إلى أن الإبهام قد يكون متعمـدا كما

لا يقرأ الكتاب من لا يشرفه بدرجة مناسبة من المجهود العقلى . ولأن الفقرات التى بقيت منه تتكون فى معظمها من جمل مفردة فليست لدينا إلا أدلة قليلة أو غير مباشرة على كيفية اجتماع الأفكار المتعددة فيه ، ولكن قوتها وعمقها لا تخطئهما العين بالرغم من أن السياق الأصلى قد ضاع .

التعبير والافتراض

ولأن هيراقليطس واحد من أحذق الفلاسفة وأكثرهم مللا وتناقضا فإن أية محاولة لإرجاع مذهبه إلى قضايا قليلة واضحة ستؤدى فقط إلى التحريف والمسخ . إن تفسيرات معانيه ينبغى أن تكون اجتهادية نوعا ما وينبغى أن تترك للتحديدات والصياغات التى يرغب قارىء مفكر أن يخلقها كلما تأمل بعض الأقوال المبهمة . إن هناك خطرا دائما — مع هيراقليطس وأى فيلسوف قديم — فى تفسير الآراء أو الكلمات — أو الترجمة المختارة لشخص ما للكلمات — على أسس الافتراضات والتحديدات المعاصرة التى قد تكون غائبة — أو ما يقرب من الغائبة — عن تفكير عصر مبكر . إننا نصبح خاضعين لأوهام المسرح أكثر من أن نكون عارفين بها . (١٤) وهناك على وجه الخصوص ثلاث طرق للتمييز — تبدو طبيعية تماما لنا هذه الأيام . ولكنها يعتمد عليها — إلى درجة قليلة جدا — فى فكر هيراقليطس وتعبيره وهى : تمييزنا النحوى لأقسام الكلام ، وتمييزنا المنطقى للعينى والمجرد ، وتمييزنا الإستيمولوجى للموضوع والمادة .

إن التمييز بين أقسام الكلام أقل وضوحا فى اللغة اليونانية منه فى

اللاتينية وأخلافها الغربية ، ومن المستحيل ـ تبعا لذلك ـ على أى مترجم أن يجد فى لغة حديثة مساويا دقيقا للفظة أو اصطلاح فى اليونانية . والحق أن الصعوبة أكثر من نحوية ، إنها صعوبة وجودية (انتولوجية) ، لأنها تختص بنوع الوجود الذى وضعت الأنواع المختلفة من الكلمات الدلالة عليه . ومما له أهمية خاصة أقسام الكلمة الثلاثة للاسم والصفة والفعل مع الأنماط الثلاثة من الموجودات التى تدل عليها على التوالى وهى الأشياء والخواص والحوادث فمن المؤكد أن الارتباط ليس مطلقا لأننا ينبغى أن نذكر أنفسنا بأن اسما مجردا مثل (العدالة) ليس شيئا ، وأن الرابطة (فعل الكينونة) تفتقر إلى الخواص الدلالية العادية التى للأفعال الأخرى . ولكن لغاتنا الغربية المعاصرة على العموم تحتفظ بتمييز ثابت للأقســـام الثلاثة ـ الأسماء مقابلة للأشياء ، والصفات مقابلة للأوصاف ، والأفعال مقابلة للأحداث .

والآن ، فى فكر هيراقليطس الذى أغرته السيولة المقارنة للغة اليونانية ، ليس التمييز اللغوى والتمييز الوجودى المقابل له دقيقا تماما . ولنأخذ مثلا الفقرة ٢٢ « الأشياء الباردة تصير حارة ، والأشياء الحارة تصير باردة ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا » فهل يتحدث هيراقليطس هنا عن أشياء أو عن صفات ؟ إن موضوع الجملة الأولى هو الجمع المعادل مسبوقا بأداة التعريف بينما الموضوع فى كل من الجمل الثلاث الباقية مفرد معادل بلا أداة ، ومع ذلك فهى تدل على أن الجمل الأربع متساوية وأن الموضوعات الأربعة معروضة على أنها تمثل مواقف متساوية ويبدو أن الإجابة عن ذلك أن التمييز لم يكن يتعرف عليه بين الأشياء الباردة والحارة وبين الخواص المستقرة فى البرودة

والحرارة . وظل الأمر كذلك إلى ما بعد قرن ونصف حين وصف أرسطو الفرق بوضوح وبين ماينبغى أن تكون عليه العقوبة العقلية لجهل هذا الفرق — وهى نقطة سوف تفصل فى الفصل الثانى . وليست أفكار الشىء والصفة هى وحدها التى تجنح إلى أن تلتحم وتصير مضطربة فى تفكير هيراقليطس بل كذلك أفكار الحدث والصفة . وهذا الاضطراب الأخير يشجعه استعداد اللغة اليونانية فى أن تستعمل مصدر الفعل مسبوقا بأداة التعريف المعادلة . وحيث يظهر مثل هذا التركيب فى الفقرة ١٠ مثلا فقد ترجمته «to be temprate» بالرغم من أن الترجمة الأكثر حرفية ينبغى أن تكون «the to be temprate» ولاريب أن معنى الحدث « أو الحدث الكامن » ، والصفة ، والشيئية كلها موجودة فيه .

إن الالتحام بين العينى والمجرد واضح بخاصة فى فكرة الصورة الرئيسية للنار عند هيراقليطس وإذا نظرنا إلى الفقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ فإن هذا السؤال يظهر :

هل يتحدث عن نار طبيعية حقيقة تحترق وتتلألأ أم أنه يستعمل رمزا تصويريا ليعبر عن تغير مستمر ؟. لايمكن أن نصل إلى إجابة ذات جانب واحد إلا إذا تعسفنا على المذهب ، إن الإجابة الحقيقية ينبغى أن تكون : كلاهما ! إن جوته Goethe الذى أظهر اهتماما شديدا بهيراقليطس بعد أن أهداه سخلرماخر Schleiermacher بمجموعة أولى من بعض الفقرات ، يحدد رمزا أصليا كمثل خاص يلتحم مع مثل عام « عالمى » ، رمزا يستطيع لذلك أن

يلعب دورا فريدا بطريقة لايستطيعها أى رمز آخر خاص — فى الإيضاح عن طبيعة ذلك الشيء الأكثر عمومية[١٥].

إن النار — فى مذهب هيراقليطس — رمز فى شيء شبيه جدا بالمعنى الحرفى إنها الحقيقة الصفراء الملتهبة التى تعطى الحرارة بينما تعنى فى نفس الوقت مبدأ هيراقليطس فى تغير عام لايلين .

والنمط الثالث من الالتحام والذى هو أكثر طبيعية لنماذج التفكير المبكرة من نماذجنا — يوجد فى الالتحام بين الموضوع والشيء ، أو بين العارف والمعروف أو بين المفكر والشيء موضوع التفكير . إن مقارنة بين الفقرة ١١٩ و ١٢٠ مفيدة فى هذه الملاحظة . فإن كلا من هاتين الفقرتين بنفس الكلمات الثلاث مقررة أن الحكمة « أو بأكثر حرفية ، الصفة بأن تكون حكيما » واحدة ، ولكنها تبسط الفكرة فى اتجاهات مختلفة . وتضم الفقرة ١١٩ هذه الحكمة المتوحدة مع القوة المقدسة التى هى نشيطة فى كل الأشياء وهكذا يكون لها إشارة موضوعية نوعا ما ، أما الفقرة ١٢٠ فتضم الحكمة المتوحدة نفسها مع قوة معرفة ذلك العقل الكونى وهى ذات إشارة ذاتية نوعاما . وهكذا يكون التمييز الذى يجنح إلى أن يخطر ببال قارىء محدث ممن تكون معظم قضاياه المرضية أن يعرف كيف يرسم خطا بين ماهو موضوعى وماهو ذاتى ، وأنه ليست هناك صعوبة فى ذلك إلا فى أحوال نادرة وغير عادية معينة . وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمفكر قديم لم يتكيف عقله « كما تكيفت عقولنا إلى درجة كبيرة » بمسلمات الاثنينية الديكارتية ، فإن التقسيم بين الموضوعى والذاتى ليس له مثل هذا المظهر من الوضوح والفائية . أن فكرة

ماقد ينتمى إلى الواحد وماقد ينتمى إلى الآخر تختلف حسب المزاج والظروف ، ولم يثر حولها سؤال دقيق . ولقد أظهر هيراقليطس فى أوقات « كما فى الفقرات ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ » شعورا قويا لكنه غير واضح بهذا السؤال ، ويدرك بار منيدس أهميته ببناء قصيدته على المقابلة بين طريق الحقيقة وطريق الرأى ، وظل الأمر كذلك حتى عصر السوفسطائيين حين تطلبت الفلسفة اليونانية المهارة اللفظية والجــــدلية لتناول السؤال بحزم .. إن إجابة السوفسطائيين عنه قد أخطأت على جانب الذاتية المفرطة ولقد قدم أفلاطون فى محاولة تصحيح خطئهم قدرا معينا من الخلط الميتافيزيقى ، كما أن محاولة أرسطو البارعة والواعدة فى حل اللغز (١٦) غير كاملة للأسف ، ويمكن أن يقال على العموم إن الفلسفة اليونانية لم تنجح أبدا فى التشبث بهذه المشكلة بطريقة كاملة . ولربما كان الأمر كذلك أيضا . إن الباحث عن الحقيقة سوف يصير أحسن إذا حاول — مهما تكن مشقته العقلية — أن يبقى مقولاته ومقدماته الوجودية « الأنتولوجية » مرنة نوعاما . إن مثل هذه المرونة هى التى تعطى الفلسفة اليونانية المبكرة جدا وبخاصة فلسفة هيراقليطس مرونتها وحيويتها المتميزتين .

إن الأنواع الثلاثة من الالتحام الدلالى ليست خاصة بالفكر عند اليونان ، إنها توجد مع اختلاف فى التفاصيل فى معظم الفكر الفلسفى فى الهند القديمة وإيران والصين أيضا ، وبسببها تبدو كثير من الملاحظات فى الأوبنيشاد upanishades والزند أفستا Zead-ayesta والتاوته تشنج Tao Teh Ching مبهمة وملغزة أو على العكس تبدو ساذجة وسطحية . إن أقوال هيراقليطس فى

وضوح تفكيرها وفى حدة تخيلها وفى اقتصادها فى الافتراضات الوجودية « الأنتولوجية » أقرب إلى التاؤته تشنج منها إلى الوثائق الدينية الفلسفية فى الهند وإيران بالرغم من أنها أشبه بهذه فى نغمتها التنبؤية . وعلى أية حال فإن الوضوح الذى يميز معظم أقوال هيراقليطس « بالرغم من الكليشية القديم للنقيض » ينبغى أن يفهم فى مصطلحاته الخاصة . إنه يختلف اختلافا خفيا فى بعض الأحيان من الوضوح فى أيامنا الحالية ، وإن مثل هذا الاختلاف فى الأساس اختلاف فى أشكال الفكر الرئيسية التى أشرت من بينها إلى ثلاثة من أشهرها . إن أول خطوة فى محاولة فهم أى كاتب وبخاصة كاتب قديم هى أن نمارس (قدرتنا السالبة) وأن نعزل وسائلنا المألوفة فى ربط الأفكار وتمييزها حينما تختلف مثل هذه الوسائل من وسائل الكاتب الخاصة . إن تفكير هيراقليطس الفياض والمتناقض غالبا ليتطلب هذه الخطوة على وجه الخصوص ، وإن ثمن جهلها سوف يكون تبسيطا كبيرا مضللا .

عن النص والتفسير

إن مشكلة إحياء فكر كاتب قديم تتكون آثاره فقط من فقرات مقولة سوف يكون لها وجهان رئيسيان، فهناك السؤال عن حجية فقرات خاصة ، وهناك السؤال عن كيفية تفسير الفقرات التى تقبل . وفى مرة تقوم حجية فقرة أو على الأقل تقبل على أسس معقوله قد ينهض السؤال عن تفسيرها فى أي من الأشكال العديدة أو كلها . وفى بعض الأحيان تكون هناك المشكلة فيما كانت تعنيه بالضبط كلمات أو جمل معينة فى القرن السادس قبل الميلاد .

ولقد نوقشت مثل هذه الشكوك – حيث تكون متعبة – فى فهرست ب ، الملاحظة النصية على الفقرات ، وفى بعض الأحيان يعاق فهم قارىء محدث بالإبهامات الفلسفية والدلالية والنحوية التى نوقشت من قبل، وهى صعوبة ليس لها علاج آمن ، لكنها تتطلب تيقظا مستمرا فى الحكم والتوافق مع السياق . ثم هناك ثانيا العطر المزيف الذى كان يقدمه أحيانا الكتاب القدامى المتأخرون الذين ينصون على الفقرات واضعين تفاسيرهم الخاصة عليها . إن أمثلة من هذه الصعوبة والوسائل المقترحة لمواجهتها معروضة ومناقشة فى فهرست ب.

إن الأسئلة عن كل من الحجية والتفسير قد اكتشفت منذ وقت تجميع سخلير ماخر Schleiermacher الأول لأقوال هيراقليطس الموجودة – وذلك فى سنة ١٨١٧ – إلى يومنا هذا. وتعتبر الآن طبعة هيرمان ديلز Herman Diels كما راجعها والتر كرانز Walter Kranz سنة ١٩٣٤ هى المعيار بموافقة عامة بين الباحثين المعاصرين . ولقد ترجمت فقرات هيراقليطس المقدمة فى النصوص التالية من نص ديلز – كرانز فيما عدا التى ذكرت بطريقة أخرى فى فهرست ب . وإن خمس فقرات (٢٠ – ٢٧ – ٤٣ – ٦٢ – ٧٤) محذوفة من قائمة ديلز – كرانز – محتواة هنا بين أقواس بسبب أن فهرست ب يشرح ويبحث عن إثبات . وإن الفصول ذاتها ، متبعة تقديم الفقرات – يقصد منها أن تكون موحية ومنظورة ، ولا يقصد منها أن تكون مستوعبة ونهائية . إنها « تعطى رموزا » لنطوق هيراقليطس كتلك النطوق عن الإله المضىء بإبهام فى دلفى (فقرة ١٨) والذى لا يتكلم ببساطة . ولا يخفى مع ذلك ببساطة .

الفصل الثانى
منهج البحث

١ ـ بالرغم من أن هذه الكلمة (اللوغوس) صادقة منذ الأزل ، فإن الناس لا يستطيعون فهمها، ليس ذلك قبل سماعها حسب ، بل بعد أن يسمعوها لأول مرة حتى إننا لنقول : إنه بالرغم من أن كل الاشياء تحدث متطابقة مع هذه الكلمة (اللوغوس) فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها ، وذلك (على الأقل) إذا حكمنا عليهم فى ضوء هذه الكلمات والأعمال التى سوف أقررها هنا . إن منهجى أن أميز كل شىء حسب طبيعته وأن أعين سلوكه وعلى العكس من ذلك ينسى الآخرون ويهملون ـ فى لحظات يقظتهم ـ ما يدور حولهم وما فى داخلهم مثلما تكون حالهم أثناء النوم .

٢ ـ ينبغى أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن الكلمة (اللوغوس) عامة للجميع ،فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص .

٣ ـ إن الذين يحبون الحكمة ينبغى أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٤ ـ الباحثون عن الذهب يحفرون كثيرا فى التراب ثم يعثرون على القليل .

٥ ـ لا ينبغى أن نطلق تخمينات متعسفة على الأمور العظيمة .

٦ ـ إن كثرة التعلم لا تعلم الفهم .

٧ ـ لم أجد أحدا من بين الذين سمعت أحاديثهم وصل

إلى التحقق من أن الحكمة تقف منعزلة عن أى شىء آخر .

٨ — بحثت بنفسى .

٩ — ينبغى على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين.

١٠ — إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وإن الحكمة تتكون فى التحدث بالحقيقة والعمل بها ، وأن تهتم بطبيعة الأشياء .

١١ — إن الأشياء التى أقدرها على وجه الخصوص هى تلك التى ترى وتسمع وتتعلم .

١٢ — إن العيون شهود أكثر دقة من الآذان .

١٣ — إن العيون والآذان شهود سيئة لمن لهم نفوس بربرية .

١٤ — لاينبغى على الإنسان أن يعمل أو يتكلم كما لو أنه نائم .

١٥ — إن للمتيقظين عالما واحدا بعامة أما النائمون فلكل منهم عالمه الخاص .

١٦ — إن كل الذى نراه فى اليقظة موت وكل الذى نراه فى النوم أحلام.

١٧ — إن الطبيعة تحب أن تختفى .

١٨ — إن الإله الذى يتنزل وحيه فى دلفى لايتحدث ولايخفى شيئا ، لكنه يعطى رموزا .

١٩ — إذا لم تتوقع مالا يتوقع فإنك لن تجد الحقيقة أبدا لأنه عسير أن تكتشف وأن تصل إلى شىء .

• • • • •

إن أية معالجة جادة للفلسفة ينبغى أن تبدأ ببعض الاعتبار للمنهج سواء كان واضحا أم غير واضح، وإنه لمن المؤكد أن هذا الأمر ــ فى معظم الأحوال المألوفة ــ يعرف بطريقة غير مباشرة ، فأفلاطون يبين أكثر الأمور ضرورة لمنهجه من خلال صيغة الحوار التى وضع فيها فلسفته ، وتبين معظم أعمال أرسطو اهتمامه بالنظام وذلك ببدئه بالأحكام الكلية : « إن كل الناس ــ بالطبيعة ــ يرغبون فى المعرفة (ميتا فيزيقا) » ، « فى أى بحث ينبغى أن نتصدى للمبادىء أو للعلل أو للعناصر (طبيعة) » ، « إن كل فن أو علم يهدف إلى خير معين (أخلاق) » . ولقد ظهر بين الفلاسفة ــ منذ عصر النهضة ــ استعداد كبير لصياغة المسلمات المنهجية بوضوح ، فقد اهتم باكون ولوك من ناحية ، وديكارت وسبينوزا وكانت من ناحية أخرى اهتماما كبيرا بهذه المسألة . وبطريقة منحرفة تعرض مقالة بيركلى الجديدة نحو نظرية للرؤية ــ نتيجة لاكتشافاتها المرئية ــ مفتاحا للمنهج الذى يقدم الأغلوطة الرئيسية التى كثيرا ما تقترن باسم الفيلسوف . ولقد افتتح هيراقليطس بوضوح كتابه بإعلان واضح للمنهج الذى كان يهدف إلى اتباعه ، ذلك أنه حسب إثبات سكستس أمبريقس تقف الفقرتان الأولى والثانية أصالة ، الأولى فى بداية الكتاب والثانية على مسافة قصيرة منها (١) .

ولقد ثار سؤال عنيف حول تفسير الكلمة (اللوغوس) كما يظهر من الفقرتين الأوليين ، فعلى فرض أن المعنى الحرفى هو شىء ما كالكلمة Word فهل تكون الإشارة بداءة إلى شىء آخر كلى سام يتكلمها كما تكون أو تكون الإشارة أساسا إلى الكلام الذى كان ينطقه هيراقليطس نفسه ؟ وعلى الرغم من أن

توازن الشواهد يبدو أنه يؤيد التفسير الأول فإن جون بيرنت ـ وهو غير هين الشأن ـ قد ذهب إلى التفسير الآخر (٢) .

ويمكن أن توضع المناقشة حول التفسير الذاتى للكلمة (اللوغوس) فى الفقرتين الأولى والثانية على النحو التالى : مما هو معروف عن الطريقة التى كانت تعنون بها الكتب فى اليونان القديمة قد يكون من المحتمل أن هيراقليطس كان يستطيع أن يستعمل ـ بدلا من العنوان ـ الفقرة التالية : « هيراقليطس الأفسوسى بن بلوسون يتحدث على النحو التالى »(٣) ولو أنه فعل ذلك ، وإذا كان علينا أن نفسر سكستس على معنى أن الفقرة الأولى قد أتت مباشرة بعده الافتتاحية التقليدية ، فإنه يكون محتملا أن الكلمة (اللوغوس) كان يقصد بها أن تحمل الفكرة الكامنة فى الفعل (يتحدث) الذى يسبقها ، وعلى هذا الأساس يبدو أن بيرنت على حق فى افتراضه أن الكلمة (اللوغوس) تشير أساسا إلى كلام هيراقليطس نفسه . وهناك اعتراض شديد ـ على أية حال ـ على تقبل مثل هذا التفسير الشخصى للكلمة ، ويظهر أن سكستس أمبريقس ـ فى نصه على الفقرة ـ يفسر الكلمة على أنها تحمل معنى كونيا كليا ، إذ يكتب بعد جملتين من ذلك قائلا : « يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة الإلهية ـ التى بمشاركتنا فيها نصبح عاقلين ـ إنما هى محك الحقيقة (٤) » . وبالإضافة إلى ذلك يميز هيراقليطس بطريقة قاطعة ـ فى الفقرة ١١٨ ـ بين الكلمة (اللوغوس) وبين كلامه هو ، وذلك حين يقول : « لا تستمعوا إلى لكن إلى الكلمة (اللوغوس) » وبالرغم من أن تسليم بيرنت بالفقرة «ليس من الحكمة أن تستمعوا إلى لكن إلى كلمتى ..»

يمكن أن ترد إلى الأسس المشار إليها فى التعليق على الفقرة ١١٨ ، فإنها على أية حال تقدم معنى غير مقبول ، ويبدو أنها نتيجة لمحاولته أن يظل متناسقا مع تفسيره السابق الذى أعطاه للكلمة (اللوغوس) فى الفقرة الأولى ولقد كان من الأحسن بدلا من أن يبدأ بتحديد الكيفية التى يفسر بها الفقرة الأولى ثم يصبح مضطرا إلى أن يفسر الفقرة ١١٨ بهذه الطريقة المتعسفة ، أن يضع الفقرتين موضع الاعتبار عند محاولة اكتشاف المعنى المقصود من كل منهما .
والحق أن مناقشة بيرنت التى تؤيد تفسيره للفقرة الأولى ليست محكمة تماما لأن المقدمات التى تقوم عليها هذه المناقشة ليست يقينية بعيدة عن الشك المقبول .
ومن غير المؤكد — من ناحية — أن عبارة سكستس « فى بداية كتابه » يمكن أن تفهم بدقة ، ولا نحن نعرف بالتأكيد من جهة أخرى — أن الكتاب كان يعنون بالفقرة العادية « يتكلم هيراقليطس على النحو التالى » .
وبالإضافة إلى ذلك فإنه حتى إذا كان هذا العنوان يستعمل حقيقة فلسنا نعرف مدى المفهوم التنبؤى الذى يمكن أن تحمله كلمة « يتكلم » ، ولقد كان المتكلم القديم — إلى درجة لا نستطيع عاداتنا العادية الدائمة أن تفهمها — على استعداد ألا يعتبر كلامه نشاطا شخصيا ، بل على أنه صوت شىء أعظم ، صوت (لا تتحقق) صفته فى النطق البشرى إلا بطريقة متقطعة مترددة . وعلى هذا الأساس إذا قبلنا مقدمتى بيرنت فإنه يظل فى الإمكان تفسير الفقرة الأولى على أنها تعنى : « ينطق هيراقليطس الكلمة (اللوغوس) على النحو التالى » ، وتشير « هذه الكلمة اللوغوس » فى الفقرة الأولى إلى المبدأ الكونى ، لا إلى القول الشخصى .

وثمة تفسير متماثل يناسب الفقرة الثانية التى تقول : « بالرغم من أن الـكلمه (اللوغوس) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لـكل منهم عقله الخاص » وترجمة بيرنت « بالرغم من أن كلمى عامة . . . » وبالإضافة إلى أنها تفتقد الملاءمة مع النص الاغريقى ، فإنها تضع بدلا من المعنى الطبيعى معنى غريبا مختلطا ، فأى معنى يؤديه القول بأن « كلمى عامة للجميع ؟ » ومهما يـكن المعنى الذى تؤديه فإنه يبدو غريبا مع نزعة هيراقليطس الأرستقراطية المغالية . ومرة أخري نجد عند سكستس أمبريقس مفتاحا لتفسير معقول إذ يـكتب بعد نصه على الفقرة الأولى : لقد برهنا فى هذه الـكلمات على أننا نفكر فى كل شىء ونفعله عن طريق مشاركتنا فى الـكلمة (اللوغوس) الالهية » وبعد نصه على الفقرة الثانيه يستطرد « وليس ذلك إلا شرحا لطريقة تـكون فيها مجموعه الأشياء وكلما كانت مشاركتنا كبيرة فى تذكر هذا كان قولنا حقا ؛ لـكننا حين نعتمد على تجربتنا الخاصة فإننا لا نقول إلا زيفا » (٥) ويختلف الشراح فيما إذا كانت كلمة « هذا » فى التذكر الذى قد نشارك فيه تشير إلى « مجموعة الأشياء » أو تشير إلى « الـكلمة اللوغوس » فى الجملة السابقة . إلا أنه فى كلتا الحالين يبدو واضحا أن سكستس يفهم الـكلمة « اللوغوس » على أنهـا تحمل نوعا من الدلالة الـكونية الـكلية .

وثمة ضوء يدعو للاهتمام ـ مع أنه شاهد غير مباشر ـ تلقيه على المشكلة فقرة لرجل معاصر قريب من هيراقليطس هو أبنشارمس Epicharmus السيراقوسي الذى اشتهر حوالى ٤٨٠ الى ٤٧٠ ق.م ، وقد نقل عنه كلمت

السكندري الفقرة التالية من كتاباته الفلسفية ، يقول أبنشارمس « إن الكلمة (اللوغوس) تهدي الناس وتحفظهم على الطريق الصحيح . إن الإنسان له قدرته على الحساب لكن هناك أيضا الكلمة (اللوغوس) الإلهية. إن التفكير الإنسانى ينبثق من الكلمة (اللوغوس) الإلهية التى تقدم لكل أنسان طريق الحياة والنمو »

وعلى أية حال فإن حلول مثل هذه الأسئلة ـ كما لاحظت فى المقدمة ـ لاتوجد بطريقة متطرفة (إما كذا ... وإما كذا ...) .. لكن الاحتمال الأقوى هو أن هيرا قليطس قد اعتبر الكلمة (اللوغوس) على أنها الحقيقة فى صفتها الموضوعية وفوق الإنسانية ، وقد اعتبر نفسه مع ذلك أيضا أنه مؤهل ومعد خاصة ليفصح عن طبيعة هذه الحقيقة . ومن المؤكد أن لفظة (اللوغوس) تعنى (الكلمة) وهكذا يكون المفهوم (ما يتكلم) مرتبطا بها . ولكن الفكرة المؤولة فكرة استعارية وسابقة تماما مثلما نستعمل الآن ـ بدرجة أقل وعيا جملة « صوت الحقيقة » . وفى أيام هيرا قليطس كان الحكيم أو محب الحكمة هو ذلك الرجل الذى يجد نفسه مدعوا ـ بصوت حضور أعظم معه ـ أن ينطق بالحقيقة كما قد تتكشف له .

لكن ، ماذا يعنى هيرا قليطس بوصفه الحقيقة بأنها « عامة » ؟ يوضح هذا المعنى بدقة كيرك ورافن اللذان كتبا يقولان : «إن الجمهرة العظمى لاتستطيع أن تتعرف على هذه الحقيقة التى هى « عامة » ، والتى هى صائبة بالنسبة لكل الأشياء ويستطيع أن يصل إليها كل الناس لو أنهم استعملوا فقط ملاحظتهم وفهمهم دون أن يختلقوا ذكاء خاصا خادعا. وثمة حقيقة عرضية فى أن اللفظة الإغريقية

(عام) السائدة فى أيام هيرا قليطس والتى هى تعبير يعنى (بالعقل)، ومن الواضح أن هذه الحقيقة قد فجأت هيرا قليطس إلى درجة مكنته من أن يربط بينهما فى إيقاع مكرر ، وذلك أيضا دليل على ما عناه هيرا قليطس . وبالرغم من أننا اليوم أكثر شكا فى قوة سحر الكلمة ، فإننا مع ذلك نستطيع أن أن ندرك النقطة التى تربط المعنيين ، إن الشيء الذى تنجح التورية فى تبيينه هو العلاقة الطبيعية بين التفكير « والمعرفة العقلية » ، وأن تكون أفكار الإنسان مهدية « بما هو عام » أى أنها مهدية بالكلمة (اللوغوس) المقدسة التى هى حاضرة فى كل الأشياء والتى يستطيع أن يكتشفها كل الملاحظين لو أنهم فقط فتحوا أعينهم وعقولهم إلى أكبر درجة ممكنة .

إن هذه الاعتبارات تمكننا من أن نحدد — بشيء من الدقة — العلاقة والفرق بين تقرير هيرا قليطس للمنهج وبين المنهج الذي يمكن أن يأخذ مصطلح التصوف بمعنى سليم لهذه الكلمة، وبالرغم من أن كلمة التصوف تستعمل غالبا بطريقة غير دقيقة فإنه يمكن أن تعطى معنى دقيقا باعتبار كل من المذهب والممارسة . إن التصوف كفلسفة هو المذهب القائل بأن الحقيقة — على الأقل فى أعلى أشكالها — يمكن أن تعرف بطريقة واحدة وهى المشاركة فى الإله ، وممارسة التصوف هى محاولة إيجاد الطرق لتحقيق هذه المشاركة . فهل ينبغى بهذا التعريف (الذى يعكس الموضوعين الرئيسيين المتلازمين فى معظم الكتابات الصوفية المتميزة) أن يوصف هيرا قليطس بأنه متصوف أولا ؟ إن هناك قبولا محدودا لمبدأ التصوف فى مذهبه ، وهو أن المنهج الصحيح يتضمن إشعال ضوء متوهج عقلى داخل نفس الإنسان ، الذى هو متحد فى المادة

مع العقل المتوهج الذي هو نشاط كونى ' أو بتغيير الاستعارة ـ أن المعرفة الوحيدة الواضحة لكبريات المسائل هى التى تأتى للإنسان الذى يستمع للكلمة (اللوغوس) والذى يساوق عقله معها . ومهما تكن الاستعارة المستعملة ـ استعارة الضوء أو الكلمة ـ فإن هناك على الأقل نغمة عالية للافتراض بأننا لانصبح على معرفة بالحقيقة بمجرد المعرفة حولها (الفقـر ٦) ولكن بأن نصبح من طبيعتها . إن الإنسان يستطيع أن يعرف الضوء المتوهج للذكاء بطريقة واحدة وهى أن يصبح الضوء المتوهج للعقل نفسه ، وإن الإنسان يستطيع أن يستمع إلى الكلمة المقدسة بطريقة واحدة وهى أن يصبح تعبيرا لها من خلال صوته وعمله .

ومع ذلك فإنه قد يكون مضللا أن نربط بين « التصوف » و « التصوفى » وبين منهج هيراقليطس على ضوء المفهومات الكثيرة التى ترتبط بها عادة . وإذا كانت الصفة (تصوفى) ترتبط ـ كما يبدو ـ فى أذهان كثير من الناس بالصفة : ضبوب Misty التى تتضمن الغموض والتفكك العقلى فإنه على هذا لايوجد شىء أكثر من هذا تناقضا مع منهج هيراقليطس ومذهبه . وإذا كان هناك أى عنصر من عناصر التصوف فى تصور هيراقليطس للطريق الصاعد نحو الضوء، فإنه على أية حال ليس تصوف نوم لكنه تصوف يقظ واع . وليس لدى هيراقليطس على العموم مايندرج تحت طبيعة الرجل المتصوف الذى يظن أنه يصل إلى المشاركة فى الذات المقدسة ومن ثم يصل إلى الحق بالاستغراق فى حالة جذب. فى النوم والغشية لايوجد شىء ماعدا عالم الأحلام الخاص (الفقره ١٥ ، ١٦) ، وعلى العكس من ذلك لايوصل إلى المعرفة

إلا باليقظة النشيطة حسب ، هذه اليقظة التى تستعمل ملكات النظر والسمع والتعلم لنعرف الحقائق عن العالم الذى نكون نحن جزءا فيه .

وينقل هبوليتس Hippolytus الفقرة (١١) بعد الفقرة (١١٦) مباشرة ، والتى تقول إن التناسق الخفى أحسن من التناسق الظاهر . ونحن لا نعرف إذا ما كانت الفقرتان متجاورتين فى كتاب هيراقليطس الأصلى ، لكنه من المحتمل أن يكونا كذلك لأنهما تمثلان جانبين للحقيقة ، ويبدو — بلا شك — أن هيراقليطس وجد من الملاءمة أن يتركهما تقفان فى تناقض شديد . ويبنى هبوليتس قنطرة منطقية فوق هذين الفرضين المتناقضين مفسرا أن هيراقليطس يمدح ويعجب بما هو معروف وغير منظور من ناحية قوته لكنه يفضل ماهو معروف للناس على هذا الذي لا يمكن كشفه ، وتظهر هاتان العبارتان فى دحض هبوليتس لكل المارقين — بين نقله للفقرتين ١١٦ ، ١١ ، ولربما لا يذهبون بعيدا فى تفسير هذا التناقض ، لكننى أظن أن المعنى يصبح أكثر وضوحا إذا أمعنا فيه الفكر . إن هيراقليطس يرغب فى أن يتجنب نوع التصوف الغامض الذى قد يؤدى إليه مبدؤه فى تشابه المتناقضين (أو بالأحرى اتحادهما وتفاعلهما) إذا ضما بلا مبررات ضرورية . ومن ثم فإنه يلفت انتباهنا بأن الأعين والآذان والإدراك هى أحسن الشواهد ، ومن الأفضل أن نجعل أرواحنا ناضبة (الفقرة ٤٦) وليس الطريق إلى ذلك بأن نستغرق فى النوم بل بأن نفتح طرق إدراكنا لبراهين الوجود كما تعطى لنا . ولكننا فى نفس الوقت ينبغى أن ندرك أن أى شاهد أو مجموعة من الشواهد ليست إلا جزءا ضئيلا من الامتداد الذى يسمو اتساعه على قوى الإدراك

الإنسانى ، وأن التناسق أو عـدم التناسق الذى يصبح ظاهرا لدينا قد يعطينا فـكرة جزئية ومشوهة تماما « لمـا هو غير معروف وغير منظور من ناحية قوته ».

إن التأكيد على قيمة التجربة الإدراكية ـ تماما كما فى المبدأ توزن وتكون ذات صلاحية بإدراك التناسق الخفى أو الملاءمة الخفيـة التى تـكون حقيقـة بالعمل فى كل الأشياء ، ولـكن المقياس العملى أن يلجأ الإنسان إلى أن الحواس ينبغى أن تحصن بالتمييز والتنظيم الذاتى « إن العيون والآذان شواهد رديئـة لهؤلاء الذين لهم أرواح بربرية » (فقرة ١٣)، وذلك (كما يوحى اشتقاقها من الصفة الإغريقية) لهؤلاء الذين لايستطيعون أن يخلقوا إلا أصواتا بلا معان مثل (بار .. بار) وهكذا لايستطيعون أن يتصلوا . ومرة أخري ، إن مجرد تجميع التفاصيل ليس كافيا ، وإن كثرة التعلم لاتعلم الفهم (فقرة ٦) ، وبالرغم من أن معرفة كثير من الجزيئات هى أمر هام (الفقر ٢) فإنها تخدم غرضا جيدا إذا كان اكتشاف الإنسان إياها وتفسيره لها مقودا فقط باستماعه إلى الـكلمة (اللوغوس) . وأكثر من هذا ، فإن البحث الخارجى ينبغى أن يكون مصحوبا ببحث داخلى (الفقرتان ٨ ، ٩) لأن كل نفس عالم صغير يعكس ـ بطريقة مصغرة ـ الطبيعة الجوهرية للحقيقة الـكبيرة . وليست هذه هى تصوف النائم ، لأن اكتشافات الإنسان الداخلية لاينبغى أن تنفصل عن اكتشافاته فى العالم الخارجى الذى سوف يعد دائما الأساس الآكد للمعرفة والتفسير .

وليس مهما أن البحث عن الحقيقة سهل ولن تـكون نتائجه واضحة لأن الطبيعة تخفى نفسها تحت إشارات غامضة ورموز معتمة (الفقرتان ١٧ ، ١٨)

إن هناك استنغاما خفيا فى الطبيعة ، وإن اكتشافه لهو أكثر إثمارا من الملاحظة المجردة للصور السطحية . إن كل شىء متناسج مع كل شىء آخر ، ولاشىء يبقى ثابتا ، وحتى فى لحظة معينة قد يرى حدث أو موقف فى مظاهر متعددة ، قد تمثل بعضها وجهات نظر متناقضة ومتضادة تماما . إن مثل هذا العالم المتغير والمشكل لايمكن أن يري بتصور سهل أو ساكن، ويفبغى أن يكون هناك نشاط وتردد فى العقل الذى يتجاوب مع الطبيعة المتقلبة دوما لهذا العالم الذى يريد أن يعرفه . لقد كان هيراقليطس ـ بسلسلة استدلاله الخاصة ـ يتحرك نحو المبدأ الذى علمه فيثاغورس والذى كان على أفلاطون أن يصل إليه مؤخرا على أسس من فلسفة مختلفة، هذا المبدأ أن الحقيقة يمكن أن تعرف بطريقة واحدة، أن يبقى العقل فى حالة نشيطة متروضة .

إن الحاجة إلى اليقظة العقلية قد أشير إليها فى الفقرتين ١٦ ، ١٩ بخاصة . إن الحقيقة يمكن أن تعرف فقط (بتوقع مالا يتوقع) أى بالمخاطرة العقلية ، وبممارسة الحياة على الحافة دائما ، وأن تكون مستعدا لما يمكن أن يحدث من تقلبات ، ولايوجد حذر عقلى آمن ، والبحث عنه كالبحث عن الخطأ المريح بدلا من الحقيقة . إن النائم قد يتمتع بأحلامه التى تنتظم أحلام الأمن وأحلام الأشياء العظيمة ، أما المتيقظ الذى ليست نفسه إلا انبثاقا راقصا من اللهب فهو الذى يعرف أنه لايوجد أمان ، وأن وعود الأشياء خيالية وغير يقينية كوعود الأحلام التى تغرينا بأن نضع فيها ثقتنا ، لأن المستقبل قد ينقلب حتى يكون مختلفا تماما عما وضعناه فى حسابنا حتى لنفترض كما لو أنه لايوجد ـ بالنسبة لرؤية ملاحظتنا الحاضرة ـ مستقبل أمامنا البتة . إن كل شىء نراه ـ عند اليقظة ـ

متغير ، حتى لنقول إن هناك اتصالا - فى كل مكان وفى كل لحظة - بين مظاهر الأشياء التى تموت وبين مظاهر الأشياء التى تولد وتكبر فى قوة نامية . إن الرؤية الواضحة الجريئة فى حقيقة الموت الكلى - الواقعة دوما - موت الشىء المألوف ومولد شىء آخر غريب ، هذه الرؤية هى التى بها نستطيع أن نهرب من شراك الوهم النفسى . إن منهج البحث الوحيد الواضح هو أن نرفض توهمات الإنسان عن الثبات وأن نطرح بإخلاص كل ماعنده من تخيلات عن العالم المتغير .

الفصل الثانى

السيلان العام

٢٠ ـ كل شىء ينساب ولا شىء يسكن ، كل شىء يتغير ولا شىء يدوم على الثبات .

٢١ ـ إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياها جديدة تنساب فيه باستمرار .

٢٢ ـ الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ، ويصبح الجاف رطبا .

٢٣ ـ إن الأشياء تجد راحتها فى التغير .

٢٤ ـ الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٥ ـ الحرب أب وملك للجميع ، وهى التى جعلت البعض آلهة والآخرين بشرا ، وجعلت البعض عبيدا والآخرين أحرارا .

٢٦ ـ ينبغى أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل ، وأن كل الاشياء لابد أن ترد جبرية الصراع .

٢٧ ـ أخطأ هوميروس فى قوله « لو أن هـذا الصراع زال من بين الآلهة والبشر » لأنه لوحدث ذلك لما بقى شىء على ظهر الوجود .

إن فكرة التغير المستمر فكرة قديمة فى الفلسفة ، ويبدو ـ فى كل تجربة وفى الوسائل العادية لاستجابتنا لهذه التجربة ـ أن القضية « كل شىء يتغير » تمثل نصف الحقيقة حسب ، بالرغم من أنها مهمة جدا ، لأن العالم يظهر ـ إلى جانب مظاهره المتعددة التى تنتقل وتذوى وتختفى ـ دلائل أخرى على الاستقرار والدوام . إن أناسا قد يذهبون وآخرين يجيئون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير . وإذا كان هذا المثال يرفض على أنه مجرد تجريد تصورى ، فإننا يمكن أن نشير إلى بعض الأشياء الثابتة المادية فى البيئة الطبيعية ذاتها . فبالرغم من أن كل المنازل قد تنخسف تحت التل فإن الأرض الأم نفسها تبقى صلبة ، وبالرغم من أن الأفراد والمجتمعات ينبتون ويسقطون كالأوراق فإن الجنس البشرى يستمر بطريقة ما . وحتى لو نجحنا ـ كنتيجة قلقة للعصر النووى ـ فى أن ننسف الأرض ونستأصل الجنس البشرى ، لاستمرت النجوم بجلال ـ افتراضا ـ فى مداراتها فى رقعة لا يحركها قلقنا الأرضى، وسوف يبدو أن ما تعرضه علينا التجربة والخيال معا هو التغير والاستمرار فى اتصالات متنوعة .

وعلى أية حال فإن فلسفة التغير كما يمثلها هيراقليطس تخطو إلى الأمام خطوة، ذلك أن فلسفته تعلن أن الاستمرار إن هو إلا مصطلح نسبى وأن ما نسميه استمرارا إنما هو مثل عن التغير فى أسلوب بطىء أو مظهر خفى . إن كل التركيبات ـ لو أنك لاحظتها فى صبر كاف وجعلت خيالك أكثر بعدا ـ تتحلل ببطء ، وإن كل شىء ـ كما وضعه الإغريق ـ يخضع لعملية التكون والتحلل.(١) وحينما يقول هيراقليطس إن كل شىء ينساب ثم يذوى ، فإنه من الواضح أنه لم يقصد أن كل شىء يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجة فى المظهر الخارجى .

وفى حياتنـا اليومية الشعورية والإحساسية يكون الفرق كبيرا إذا كان شىء ما يستمر خمس ثوان ، أو خمسة أسابيع ، أو خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على المبدأ الأكيد بأن كل شىء لا بد أن تكون له نهاية عاجلا أو آجلا . إن فترات الوقت التى يقضيها وميض ضوء ، أو حياة إنسانية ، أو طريق التطور من البروزية (البروتوزون) إلى الإنسان ، كلها فترات متناهية بالرغم من مددها المختلفة بوضوح ،وتلك هى الحقيقة الواضحة بذاتها التى تعتمد عليها فلسفة التغير . وبالإضافة إلى ذلك فإنه فى الأشياء التى تبدو أكثر صلادة وبقاء يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئى للعين فالاحتمال أن كل شىء يخضع لنوع من التغير الخفى بطريقة أو بأخرى فى كل لحظة،وبالنسبة للخيال الفلسفى الشخصى عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المنساب الذى لا تستطيع أن تنزل فيه مرتين ، والنار التى هى أكثر الأشياء الطبيعية تبخرا .

وحينما يقول هيراقليطس إن كل شىء يخضع لدرجة ما من التغير فى كل لحظة ، فإنه ينبغى أن يفهم فى سياقه هو لا فى سياقنا نحن . إن الشخص المتعلم الآن — لو فكر فى الأمر — مستعد أن يسلم بأن المنضدة التى يريح عليها مرفقه والتى تبدو صلبة جامدة ، هى « فى الحقيقة » مجموعة من الجزئيات التى تتحرك بسرعة ، وأن لونها المرئى هو « فى الحقيقة » تأثير ذهنى ذاتى تجلبه اهتزازات ذبذبة معينة واقعة على الأعصاب الإبصارية . ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئا عن ذلك كله ، ومن ثم فإنه لم يستطع أن يشير إلى شىء منه بالتأكيد ، إن الذى يشير إليه فى قوله بأن كل شىء يتغير باستمرار هو ظاهرة أكثر

التصاقا بالتجربة الواقعية من المبدأ العلمي للجزيء المتحرك بالنسبة لمعظمنا ، وإنك لتستطيع أن تكتشف المعنى بتجربة بسيطة ، جرب أن تمعن النظر فى شيء ذى لون زاه مدة طويلة ، ولسوف تجد — إذا كانت ذاكرتك الإدراكية قوية — أن تغييرا ما قد طرأ على الصفة المرئية أثناء عملية إمعان النظر الطويلة. إن زرقة السماء يحتمل أن تعتبر زرقة مربدة نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق فيها . وشبيهة بذلك الأحوال التى يمثلها السمع والذوق واللمس . ولقد تكون الإجابة الحديثة عن مثل هذه الملاحظات أن الذى تغير هو مجرد إدراكنا وليس الشيء نفسه ، ولكننا ينبغى أن نتذكر أن هذا المذهب الاثنيني فى البحث الطبيعى النفسى والذى صار فكرة ثابتة عند معظمنا منذ حوالى ثلاثة قرون لم يكن نقطة طبيعية مطلوبة للتفكير فى أيام هيراقليطس . إن الخواص بالنسبة له وبالنسبة لمعظم المفكرين الإغريق — هى فى الأصل ماتظهر عليه ، إنها تخص الأشياء أولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشيء المتأمل والعقل المتأمل له تمييزا مفككا غير دقيق . ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر إلى العالم بعين رسام ، أو بعين طفل ، وكان تأمله القوى لطبيعة الأشياء تقوم على هذا الأساس. إن كل الأشياء — بالنسبة للحاسة التى تدرك الكيفيات — تتغير باستمرار ، لأن الصفات ذاتها تهتز ، وإن الشيء بالنسبة لهيراقليطس ليس أكثر من مجموعة كاملة من كل الصفات والقوى التى تكونه وتنتمى إليه .

وإذا فحصنا إدراك التغير الكيفى بدقة أكثر فلقد نكتشف أن هناك طريقين رئيسيين يكون طبيعيا أن ندرك أن مثل هذا التغير يحدث فيها كالآتى ، إما أن يكون انتقالا من صفة ما إلى الصفة المضادة لها ، أو أن يكون انتقالا من مرحلة

إلى أخرى فى نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هـذه دورا هاما فى تطور الفلسفة والعلم الإغريقيين . وهناك بعض التغيرات لاتترك نفسها مباشرة تنتهج أيا من هذين النموذجين . خذ مثلا التغير الكبير فى البحث للسماء من اللون الأزرق إلى اللون القرنفلى عند الغروب، وليس اللون الأزرق والقرنفلى لونين متضادين بأى معنى عادى لهـــذه الكلمة ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كتلك التى يمكن أن تكون فى الظلال المختلفة للأزرق أو الظلال المختلفة للقرنفلى أو الظلال المختلفة للأحمر . ولكن متأكدا أن الألوان حين تبدو فى قوس قزح أو فى مقياس الضوء فإنها حينئذ تشغل أمكنة محددة فى ألوان الطيف ، وهى بهذا تمتلك — فى هذا السياق — خاصية التسلسل ، لكنها على أية حال لا تمتلك هذا الخاصية فى السياق العادى . ولقد كان إدراك التسلسل — بصيغة أو بأخرى — ذا أهمية كبرى فى تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته — كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخى البعيد — فى علم الكون المبكر عند انكسمانس . ويقر هيراقليطس بالتصور التسلسلى فى إشارات عديدة للطرق الهابطة والصاعدة فى الفقرات ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وبطريقة أكثر سرعة فى فقرات أخرى عديدة . ولكن إدراكه للتغير على العموم يحكمه الأساس الأول من المنهاجين . إن التغير هو الانتقال من الضد إلى الضد ، إذ أن الطقس الآن دافىء بينما كان باردا ، وهو الآن جاف بينما كان رطبا (الفقرة ٢٢) ، والحق أن هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لإدراك التغير لا مفر منها ، إن تغير اللون يمكن أن يعتبر انتقالا من الأزهى إلى الأقتم أو النقيض . إن الانتقال من الشتاء إلى الصيف يمكن أن يعتبر مثل تحول البرد إلى دفء ، بل إن الانتقال إذا أخذ مظهرا شخصيا يمكن أن يعتبر — اصطلاحيا — أنه شىء يفقد مكانه

هنا وبأخذ على النقيض مكانه هناك. إن مثل هذه الطرائق فى التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لأننا فقدنا الإدراك الإنسانى الذاتى والذى كان يحتفظ به الإغريق. وإن الخطوة الأولى فى الحكمة فى أى وقت (الخطوة الأولى دائما وليست الأخيرة) هى أن نصف كل شىء لا كما نظن أننا نعرف ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط .

وبالرغم من ذلك فإننا حتى لو اهتممنا بالتغير فى سلوكه المدرك مباشرة على أنه الانتقال فى الكيفية وليس على أنه الحركة المتصورة للجزيئات ، فإنه لمن الغريب علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغوية والعقلية أن نتحدث عن الدافىء الذى يصير باردا وعن الرطب الذى يصير جافا وهكذا. وبتجربة عقلية ولغوية بسيطة نستطيع أن ندرك مدى التعب لذلك. فبــــدلا من أن نقول « الدافىء يصير باردا » أو « الدافىء يصير البارد » دعنا نحاول تجربة قولنا « ما كان دافئا أصبح باردا » .. أسرع ! لقد اختفت الغرابة واختفى معنى التناقض . إننا لم ننوء بعد بثقل الفكرة المتعبة لشىء يتحول إلى نقيضه ، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة أكثر طواعية لشىء غير معين ، إنه هذه ال (ما) هى التى تستطيع أن تكتسب — فى تتابع — صفات الدافىء والبارد ، وهى نفس الطريقة التى يستطيع بها شخص أن يرتدى — فى تتابع — أردية مختلفة من الأقمشة. وعند تكوين تصور للتغير نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نفكر — كما برهن أرسطو — بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما، بل بثلاثية اصطلاح الضدين بالإضافة إلى مادة أو أصل أو جوهر أو شىء يدرك فيه اتصاف الأضداد تتابعيا. ويلاحظ أرسطو « أنه من العسير أن تدرك مثلا كيف أن الكثافة والخفة تستطيعان —

مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الأساسية ـ أن تؤثر على الأخرى » (٢) ويستنتج أرسطو تبعا لذلك « أننا ينبغي أن نفترض وجود شيء ثالث » يتمايز منطقيا عن صفات الضدين التي تنطبع فيه تتابعا . وفي بعض الأحيان يحمل الشيء الثالث اسما يدل على مجموعة أخري من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا ، حين تبرد حساء حارة أو تخف حساء كثيفة ، إذا استبعدنا كل إشارات النظريات الطبيعية عن الحرارة والتبخر والتي يعرفها الرجل العادي بالسماع أو على الأحسن بالتجربة المباشرة و الاستدلال ـ نجد أنفسنا تلقائيا مع طريقة التفكير الثلاثية لأن معنى الحساء مألوف لدينا من خصائص أخرى ، ونحن نستطيع أن نفكر بسهولة في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحساء نفسها . ولكن هناك أماكن أخرى وأشكالا أخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعي داخل المجال وعلينا أن نخترع موضوعا بمحاورة لغوية . فلو أن إنسانا قال في محادثة عادية : « It Was Cool ,but now it has become Warm » فعلى أي شيء تدل كلمة « it » ؟ وإذا اعترض على هذه النقطة فإن شخصا قد يرد بأن المقصود (الطقس) ولكن من الواضح أن الكلمة الجديدة لا تدل على شيء أكثر مما تدل عليه كلمة (it) ، ولا تقدم لنا كلمة (it) ولا كلمة (الطقس) أي معرفة غير متضمنة في القولة الهيراقليطية « بارد صار دافئا » أو « البارد صار الدافيء » وليس الاختلاف اختلافا تجريبيا لكنه اختلاف نحوي وناتج عن نظرية في المعرفة . وهنا يعبر العرف اللغوي المفضل عن حاجة متصورة . ولا يرتاح معظم الناس إلى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفة التي عند هيراقليطس لكنهم يقبلون ـ كأساس متصور ـ فكرة « شيء ما لا أعرف ماهو » مؤكدين

الخصائص المتغيرة،وهم من هذه الناحية أرسطاليسيون بالرغم من أنهم قد لايعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس أرسططاليسيا،ولاهو يشاركه الحاجة – نحويا أو تصوريا – إلى « شيء ثالث مستمر » في أي انتقال من الضد إلى الضد . إن التغير بالنسبة له معركة بالضربة القاضية بين ضدين وجوديين وليس هناك حكم . لا مثال أفلاطوني عال ولا « هيلامي » أرسطاليسية يمكن أن يعتبر منطقيا واقفا خارج العملية . بل إن الألوهية ليست استثناء . إن الآلهة متناهون بالرغم من أنهم أسمى من البشر (الفقرات ١٠٤ ، ١٠٥) ولسوف ينقلبون من آلهة إلى شيء آخر (الفقرة ٦٦)،وعلى العكس من ذلك، تدل الكلمة الإلهية – عند استعمالها بمعنى شامل مطلق – على العملية الكلية المنظمة ذاتيا أو المدمرة ذاتيا ، وذلك حين يقال إن هيراقليطس أعلن(بالرغم من أننا لانملك نصا مباشرا على هذهالنقطة) أن الحربوزيوس شيء واحد (٣) ولأن الصراع هو الحالة الأخيرة لكل شيء فإنه وحده هو الذى يستحق صفة الألوهية . وينبغى أن ندرك ماهو نهائى على أنه صراع وحرب وتوتر، والسلام والاستقرار إما أنهما صراع فى صورة بطيئة أو سكون ،وقت بين اندلاع نارين .

وإذا كان الصراع أساسيا فإنه يتبع ذلك أن النتائج المهمة إنسانيا لاتنتج من أي تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الأحوال – فى وقت من الأوقات – صانعة للحياة بل قد تكون صانعة لأعلى أشكال الفكر والحياة ، وقد تكون فى وقت آخر مدمرة مهلكة . وحين ترى

الحياة الواعية مجموعة من الأحوال فى صالح تطورها فإنها تميل إلى اعتبار مثل هذه الأحوال ناتجة من غرض كونى يهتم بطريقة ما بصالح وقدر مثل هذه الأشكال الحية كما لو أنها صالحه وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوي على أنها لامبرر لها ، وإذا كان علينا أن نستعمل تمثيلا إنسانيا عند الحديث عن قيادة الكون فدعنا نصفه ـ لا على أنه رب حكيم ناضج بل على أنه طفل مستهين يلعب بالنرد فى إهمال (الفقرة ٢٤) .

ولكن إذا كانت المصادفة هى خاصية العملية الكونية فماذا نفعل فى القولة ـ التى يعزوها ستوباؤس Stobaeus إلى هيراقليطس ـ بأن كل الآشياء تحدث كما هو مقدر لها ؟ ويحذف ديلز Diels الفقرة من قائمته،لكن باى‌واتر Bywater يقبلها ، ومن رأيى أنه حتى إذا كانت الفقرة موثقة ـ حقا ـ حتى إذا كانت الملاحظة المستنتجة عند ستوباؤس بأن « القدر له صفة الضرورة» يمكن أن تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس [٤] ـ فإنه لا توجد صعوبة فى التوفيق بينها وبين المبدأ القائل بأن الأشياء تحدث بالصـــــدفة . إن فكرتى المصادفة والضرورة ليستا متناقضتين بالتبادل كما أوضح أرسطو [٥] ، بل إنهما يمثلان المظهر غير الإنسانى للأشياء فى إدرا كين مختلفين . إن كل شىء يكون خارج التخطيط الإنسانى يمكن أن يقال عنه ـ من وجهة النظر الإنسانية ـ إنه حادث بالمصادفة وذلك حسب ما تهتم به الأغراض البشرية ؛ ولقد عبر الإغريق عن الطبيعة غير الإنسانية لمثل هذه الأحداث بأن أضفوا عليها هذه الكلمة الرنانة « الضرورة » . إن الحدث الضروري يوصف بذلك لا لأن طاغية كونيا يدفعه إلى الوجود ولكن ـ بدقة ـ لأنه لا أحد يفعل ذلك . ولذلك

فإن الحدث –من وجهة نظر إنسان يؤثر فيه – قد يوصف بأنه عندى وعرضى وشىء يحدث « بالمصادفة »، أن تقول إن الكون يفيض كما هو مقدر له ، أو بالضرورة ، وأن تقول إن « القوة الملكية قوة طفل » ، أو أن النرد يحرك بتعنت أو بالمصادفة ، كل أولئك وسائل مختلفة للتأكيد بأن معظم الحوادث فى العالم تحدث خارج مجال وقوة أى إنسان أو إله ، إنها تتحرك بأنفسها كنتيجة لقوى كثيرة تتمثل فى معظم الأمر فى الصراع ، لكنها تدخل فى بعض الأحيان فى معاهدات مؤقتة محدودة ، وهى تتمكن بطريقة ما خلال تغيراتها من أن تكشف لمحات عن انسجام خفى مستور .

الفصل الثالث

عمليات الطبيعة

٢٨ ـ هناك تبادل بين كل الأشياء والنار ، وبين النار وكل الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩ ـ إن هذا العالم ـ وهو واحد للجميع ـ لم يخلقه إله أو بشر ، لكنه كان ، وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا أبدية تشعل نفسها بمقاييس منتظمة ، وتخبو بمقاييس منتظمة .

٣٠ ـ إن أوجه النار هي الاشتهاء والإشباع .

٣١ ـ إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ؛ إنها تتقدم وتتقهقر .

٣٢ ـ إن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٣ ـ حين تصير الأرض بحرا ، فإن الكمية الناتجة هي نفسها الكمية التي كانت قبل أن يتحول البحر أرضا .

٣٤ ـ النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٣٥ ـ توجه الصاعقة كل الأشياء .

٣٦ـ تتجدد الشمس كل يوم .

٣٧ ـ إن الشمس فى اتساع قدم الإنسان .

٣٨ ـ لو لم يكن هناك شمس لما كانت النجوم بكافية أن تمنع الدنيا من أن تكون ليلا .

٣٩ ـ الدب هو حدود المساء والصباح ، وفى مقابل الدب حدود زيوس المضىء .

٤٠ ـ ليس العالم الأكمل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

٤١ ـ تساق كل بهيمة إلى المرعى بالضرب .

إن مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار - والذى يسميه شبنجلر Spengler « الصياغة الأولى » لنظريته - لايرمز له بهذه الأشياء المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذى يلعب النرد فى إهمال فحسب ، بل يرمز إليه أيضا - وأساسا - بالنار . إن النار هى أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغيير عند هيراقليطس ، وذلك لأنها أولا لاتنتظم أساسا واحدا فقط من العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها - على الأقل - تنتظم ثلاثة أسس، ولأن هيراقليطس ثانيا ينظر إلى النار على أنها لاتلعب فقط دورا رمزيا لكن على أنها تلعب أيضا دورا حرفيا ذا أهمية فى نظريته عن الكون . إن الخواص الثلاث الرئيسية التى تمتلكها النار والتى تعطيها مثل هـــذا الدور الرمزى الهام هى ، ضوؤها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك فى إحداث التغييرات كتلك التى تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتى السريع. إن التوهج الواضح للحكمة الذي فيه ترى الحدود والتمييزات ، وإن الحماس والعجلة فى الخلق ، وسرعة العقل والروح وتيقظهما ، كل هذه الأشياء التى تجنح هـذه الخواص إلى أن ترمز إليها هى التى أعطت النار (والنار بأوسع معانيها مشتملة على الشمس وعلى شرارة ضوء النار فى الهواء الأعلى) - أعطتها أهميتها الرمزية الدائمة . إن هذه المعانى واضحة فى تفكير هيراقليطس أيضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربة والمغنى بدقة ، ومن الواضح أنه لايفكر عن النار على أنها تعنى شيئا آخر غير ذاتها فحسب ، لكن أيضا على أنها شىء طبيعى (ولو أنها شىء يتحرك ويتقلب بسرعة) - يلعب دورا محددا فى العالم الطبيعى . إن الدراسة الرائعة - فى معظم أمرها - التى قام بها شبنجلر عن هيراقليطس يشوهها أحيانا تأكيده المغالى على الدور الرمزي للنار

على أنها تتضمن فكرة الفعل النقى . إن شبنجلر على صواب فى إعلانه أن الحقيقة الوجودية (الأنتولوجية) الأساسية عند هيراقليطس هى استمرار الأشياء وتغيرها الذى لايتوقف من مظهر إلى آخر ، ولكنه إلى الحد الذى ينغمس فى تذوقه الخاص عن الوضوح العقلى بصياغة فكرة التغير النقى بوضوح ، ثم افتراضه أن هيراقليطس قد استعمل صورة النار على أنها رمز لهذه الفكرة النقية ، فإنه — إلى الحد الذى يفعل فيه ذلك — يبسط الأمر تبسيطا كبيرا . إن مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود إلى تطور متأخر ، وإنه لمن المفارقة أن تنسب إلى هيراقليطس .

إن الأفكار الفلسفية كما صاغها مفكرو القرن السادس قبل الميلاد — حتى أعظمهم — أقرب إلى تماثيل رودن Roden التى فيها يكون جزء من هيكل (و — الرأس والجذع عادة — منحوتا فى شكل واضح دال ، لكن حين تبدو الأجزاء المشكلة أنها نمو حى وغير كامل من كتلة الحجر غير المنحوتة التى تحتها . إن هيراقليطس — مثل الفلاسفة المليزيين من قبله — كان يقدم عونا كبيرا لتوضيح العملية الطبيعية ، ولكن التشكيل العقلى لم يكن كاملا بعد ، وإن الناقد المحدث يخطئ ويتحرف إذا أصر على أن يجد وضوحا أكبر من الدرجة التى هو عليها . وينبغى على مؤرخ الأفكار أن يطور « قدرته السالبة » ملتقطا آثار الشكل حيث يجدها دون أن يدعى أن العناصر الشكلية لمذهب قديم يمكن أن تقام فى حدود واضحة متكاملة حسب مقولات العصر الحاضر .

وكما عارضنا هؤلاء الذين يغالون فى تأكيد الدور الرمزى للنار عند هيراقليطس ، فإن هناك باحثين مثل تيخمولر Teichmuller الذى يعالج النار على أنها فعل

طبيعي مجرد ، متجاهلا أومنكرا أومقللا دورها الرمزي (٢) . إن هيراقليطس – حسب هذه النظرة – يفعل – فى الأساس – نفس الشيء الذى فعله الطبيعيون المليزيون من قبله – باحثين فى أحد عناصر الطبيعة المتعرف عليها (هذا العنصر أخذ بالتقليد على أن يكون النار ، والهواء ، والماء ، والتراب) – باحثين عن السبب الأساسى والمبدأ الأول الذى عليه يمكن أن يبنى هيكل علم طبيعي. ويناقش تيخمولر ، (بطريقة معقولة جدا ، بقدر الاهتمام بالمظهر الطبيعي للنار) أن أساس هيراقليطس فى اختيار هذه المادة مفضلا إياها على ماء طاليس أو هواء أنكسمانس كان إدراكه أنها أكثر المواد نقاء ونبلا ، ولأن موطنها الطبيعي فى السماء العليا ، حيث لا توجد رطوبة ، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءا ناريا واضحا غير مزيف .

إن التأكيد على تفسير طبيعي للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، وبقدر مايخبرنا شاهد وثائقنا الموجودة ، فإن أرسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراسطس Theophrastus هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث أرسطو فى كتابه (السماء De Caelo) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالإشارة إلى عنصر أساسى مفرد – وهى ملاحظة يبينها مضيفا أن بعضهم يأخذ العنصر الأساسى على أنه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على أنه النار ، وبعضا آخرين على أنه شيء ما وسط بين الماء والهواء (٣) . وبالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا بالاسم ، فإن الإشارة هنا إليه بوضوح وإلى أتباعه ، وإن التفكير الرئيسى الذى ينبغى أن يلاحظ هو أن أرسطو يأخذ نظرية النار على أنها موازية لنظريات الماء والهواء ، وفى الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد أن يتحدث عن نظرة

أنكسمانس أن الهواء « هو المبدأ الأول الأكثر حقيقة من كل الأجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنة نظرة هيراقليطس فى أن مثل هذا الدور تلعبه النار (٤) . وطبيعى تماما أن يتفق شراح أرسطو عادة مع التفسير . ويقابل أسكليبيس Asclepius مذهب هيراقليطس عن النار على أنها المبدأ الأول ، بمذهب طاليس عن الماء ومذهب أنكسماندر عن الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على أنها « علل مادية للأشياء . وإن الشارحين الكسندر الأفروديسى Alexander Aphrodisienis وسمبليقس Simplicius يقولان تقريبا نفس الشيء.(٥)

ومن الضروري الآن ـ كما لاحظنا فى المقدمة ـ عند تفسير هيراقليطس أن نعزل وسائلنا الحديثة فى التفكير وندخل فى وسائله هو ، ومن النواحى التى يمكن أن يفعل فيها ذلك ، الاستعداد بأن نفكر فى حدود « كل من » وليس مجرد « إما كذا .. وإما كذا » . إن نار هيراقليطس هى فى الحال العنصر المادى ، اللهب المألوف الذى يحترق ويصطفق ومع ذلك فهى أيضا تجسيد ورمز للتغير فى العموم (٦) ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لايوهن من طبيعتها لأن النار معروفة أيضا على أنها الضوء الداخلى للعقل وللمعرفة الروحية إنها الضوء الذى هو فى نفس الوقت نشاط دافىء لكنه منظم تنظيما ذاتيا ، ولأن هيراقليطس لايفكر فى تمييز دقيق بين العالم الداخلى للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجى للطبيعة ، فإنه يتبع ذلك أنه يفكر فى النار على أنها موهوبة هبة العقل . وفى تعرفنا على هذه الخاصية ينبغى أن نتجنب ـ إذا أردنا أن نفسر هيراقليطس بصدق ـ الإغراء بتشخيص النار أكثر من ذلك ، إن ذلك هو طريق الثيولوجيا الذي رفضه هيراقليطس متابعا رفيقه الأيونى

أكسينوفان . وعلى أية حال ، فمن الواضح أنه لا يفكر فى النار على أنها مجرد مبدأ للتحول وعلى أنها عنصر فى التحول (وهى أفكار معبر عنها بكثرة ، ومختلطة فى فقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٤) ولكن على أنها أيضا توجه الأشياء كلها وتهديها . وفى الفقرة ٣٥ مظهر خاص للنار فى السماء ، مظهر مسموع تماما ، إنه هزيم الرعد الذى يصحب عادة أو يسبق ببرق والذى يقال إنه يهدي كل الأشياء . وفى الفقرة ١٢٠ حيث يعبر عن فكرة التوجيه بفعل يونانى مختلف لكنه مرادف ، توصف القوة الموجهة على أنها « العقل » . إن المقارنة بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى – بقوة – إلى أن فكرتى النار والعقل كانتا تتبادلان فى عقل هيراقليطس ، أو كانتا – على أية حال – مرتبطتين ارتباطا وثيقا وملتحمتين بالتبادل . وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك فقرات مروية تبين أنه قد كان هناك رأى متأخر بأن هيراقليطس قد خلق مثل هذا الازدواج . فهبوليتس مثلا يعلن – فى تقديمه للفقرة ٣٠ – «أن النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وأنها مسئولة عن توجيه العالم » بينما يعرض ستوباوس Stobaeus هذا التقرير الماكر «اعتقد هيراقلطس أن العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل» (٧).

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعى للنار أن نفكر فيه فى حدود قديمة لا فى حدود حديثة . إن اتجاه العلم الحديث منذ جاليليو تقريبا (٨) ، يتخيل كل أنواع التغير على أنها – وكظاهرة لاحقة لشىء – تسببها حركات فى المكان (وذلك ما يسميه أرسطو « بالانتقال ») ، ويلاحظ الأجزاء المتحركة من شىء ، والتى نستطيع أن نراها – على أنها أكثر حقيقة من الخصائص المدركة والمحسوسة . ولم تكن هذه طريقة اليونان فى النظر إلى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطس . فهو حين يتحدث عن عملية التغير المستمر فإنه

يشير إلى عملية ملحوظة لصفات متغيرة للشيء ككل ، وليس إلى الأماكن المتغيرة لأجزائه الصغيرة . وينبغي أن نعترف ـ على أية حال ـ بأن اليونان القديمة قد كان لها مختزلوها المتأملون بالرغم من أن طرائقهم الخاصة فى الاختزال كانت مختلفة عن طرائقنا . إن هذا الذى يسمى بالمذهب الذري عند ليوقيبس Leucipus وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعنى به النظرية الجزيئية إذا كانت الجزيئات يمكن أن نفكر فيها لا على أنها يمكن أن تنقسم بعدذلك إلى أجزاء ذرية) هذا المذهب لم يكن إلا نظرية متأملة بين النظريات الأخرى ، وثمة إشارة لنظريةأخرى أكثر تطلعا تشكلها ملاحظة سمبلقس أن النار ـ كماتصورها هيراقليطس ـ نار لاتنتقص ، وأنها « ليست مكونة من أهرامات »[٩] ، ومن الواضح أنه لابد قد كان هناك نظرية ذائعة فى اليونان القديمة أن النار تتكون أو قد تتكون من أهـرامات . إن أرسطو الذي يعتبر النظرية أنيقة ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحية هو أكثر الأشياء الصلبة نفاذا كما أن النار أكثر العناصر الطبيعية نفاذا ـ ويلاحظ هيراقليطس أن هذه مناقشة سطحية . والهرم من ناحية أخرى (ومن الواضح أنه يعنى هرما ذا قاعـدة مثلثة والذي ينبغى أن يقال إنه رباعى السطوح) هو أبسط الأشكال الصلبة ، ومن أجـل ذلك فإنه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا فى كل الأشياء الصلبة الأخري ويعلن سمبليقس فى حزم ـ عند تعليقه على هذه الفقرة لأرسطو ـ أن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنهـا العنصر الأساسى وغير القابل للتناقص فى كل الأشياء ، وأنه لم يفكر فى النار على أنها تتكون من أهرامات ، ويمكن أن نضيف ، ولا على أنها تتكون من أى شكل هندسى آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

إن النار – لو تجاهلنا للحظة معانيها الرمزية البعيدة – هى النار التى ترى وتحس ، إنها الذات الوصفية المألوفة التى يعرفها كل إنسان ، لكن ينبغى أن نضيف أن وضوح النار ودفءها ونشاطها ، كل ذلك خارجى وداخلى مرة واحدة لأنه ليس هناك حتى الآن تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو أننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على أنها « تتكون من أهرامات ») فإننا بطبيعة الحال لانستطيع أن نتصور التغير على أنه حركة جزيئية أو ذرية .

كيف يتصور التغير إذن ؟ إن نهاية الفقرة ٢٩ تعطى الإجابة الأكثر طبيعية فى حدود التصور السائد : إن النار الكونية تصبح «مشتعلة» و «خابية» وتحدث كلتا العمليتين « بمقاييس منتظمة » . ومن الواضح أن هذه طريقة طبيعية أكثر تحديدا لإدراك ما أسماه هيراقليطس فى الفقرة ١٠٨ بالطرق الصاعدة والهابطة . إن العملية المزدوجة – فى جانبها الطبيعى – موصوفة بأكثر تعيينا فى الفقرة ٣٢ . إن النار هنا يقال إنها تحول نفسها إلى نوعين آخرين من المظهر – البحر والأرض ، ممثلين مع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحول الطبيعى . ولكن فى الطريق العائد صعودا تتحول الأرض مرة أخرى إلى بحر ويتحول البحر أو جزء منه إلى نار يتحدث عنها الآن بطريقة أكثر تمثيلية وتشخيصا على أنها وميض البرق .

وإنه لمن المستحيل أن نجد كلمة انجليزية تترجم بدقة كلمة وميض البرق πρηστήρ ، وذلك لسبب واضح وهو أن الظاهرة الجوية التى تشير إليها الكلمة اليونانية غير موجودة فى البلاد التى تتحدث بالانجليزية . وهناك خلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهرة بالضبط . ويبدو

أن أبيقور Epicurus يصفها فى فقرة من رسالته إلى بيثوكليس Pythocles على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار . وأخيرا يتحدث لوكرتيس Lucretius فى قصيدته « عما سماه الإغريق وميض برق » ويصفها بأنها « تنهمر من أعلى إلى أسفل فى البحر » وبعبارة أخرى – وبالقدر الذى أستطيع أن أفسر به هاتين الفقرتين تقريبا – فإن أبيقور يفكر عن الظاهرة على أنها تتضمن – أساسا – حركة صاعدة (« إعصاراً ») وأما لوكرتيس فعلى أنها تتضمن – أساسا – حركة هابطة . ولا تذكر كلتا الفقرتين خاصيتها النارية لكن سيريل بيلى Cyril Bailey – فى تعليقه على الفقرة الأخيرة يفسر الكلمة اليونانية على أنها تدل على وجود النار . وسواء قبل اشتقاقه أم لا فإن هناك قولة تأييدية لسنيكا الذى يقول – وهو يكتب عن أنماط من الرياح – بأن ما أسماه اليونان وميض برق إنما هو شىء يتفجر فى لهب (inflammatur) وهو دوامة نارية (igneus turbo) . وأكثر من ذلك ، فإن نوعا من الاحتراق تدل عليه قولة آيتيس بأن الظاهـــــرة يسببها « اشتعال السحب وانطفاؤها » [١٠] . وتبعا لذلك ، وبالرغم من أن هناك نوعا من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فإن حقيقة واحدة أساسية عن الظاهرة واضحة وهى أنها فعل جوى يربط بطريقة ما بين الماء والريح والنار فى تركيبه ، ومن ثم فإنها تخدم هيراقليطس على أنها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعى الذى يستمر طبيعيا بين الماء والنار بالرغم من أنه أكثر بروزا فى بعض الأوقات والأماكن منها فى أوقات وأماكن أخرى .

إن ملاحظة بعيدة عند لوكرتيس قد تلقى ضوءا عرضيا على نظرة هيراقليطس فى كيفية تبادل العناصر ، فهو يقـــرر أن البرق لا ينفق قوته على

الأرض إلا نادرا ، حيث تجنح التلال إلى أن تفض هذه القوة ، لكنه ينفقها غالبا على البحر « بمائه الواسعة المجلوة المفتوحة » . ويمكن مقارنة هذه الملاحظة بنظرة هيراقليطس عن البحر على أنه يلعب دور الوسيط بين الأرض السلبية والبرق النشيط فى عنف .

ولكن كيف يربط البرق فى الفقرة ٣٢ والصاعقة فى الفقرة ٣٥ ؟ إنهما لا ينبغى أن يميزا بالتأكيد مثلما تميز فكرتا البرق والرعد فى لغاتنا الحديثة حيث تؤخذ واحدة على أنها منظورة والأخرى على أنها مسموعة . فمن الواضح — من أمثلة عديدة لكلتا الكلمتين فى الأدب اليونانى — أن كلا من المعنى المرئى والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمة الأولى تأكيدا أكبر بقليل على المقومات المرئية بينما تضع الكلمة الثانية تأكيدا أكبر بقليل على المقومات المسموعة ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لأن اليونان — مهما تكن الكلمة المستعملة فى حالة معطاة — يميلون إلى أن يفكروا فى حدود الظاهرة ككل أى أن يكون المظهر المرئى والمظهر المسموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كيرك على صواب فى ملاحظته أن الصاعقة (الفقرة ٣٥) « قد تكون اسما للنار على العموم أوربما للنار السماوية على الخصوص »[11] وتقدم كلتا الكلمتين أمثلة للمجاز الوجودى (الأنتولوجى) ، إذ تعرض كل منهما نوعا خاصا من ظاهرة ملحوظة ، ظاهرة نارية ومؤثرة بطريقة تمثيلية (وقد تكون نغمية أيضا) على أنها « مثل سام » (باستعمال جملة جوتة) للعقل العام النارى الذى يدير كل الأشياء خلال كل الأشياء (الفقرة ١٢٠) .

والآن ، إن فكرتى الاشتعال والانطفاء كما تستعملان فى اللغة والفكر الغربيين الحديثين تنطبقان مثلا على الناحية العليا للعملية الكونية — وهى انتقال

الأشكال الأخرى للمادة داخل النار « الاحتراق » و « الانطفاء » ، كما نص عليهما كلمنت فى الفقرة ٢٩ ، قد استعملهما هيراقليطس للنواحى الهابطة والتحتية للعملية ، فإنه تبقى الحقيقة التى هى : مهما تكن الكلمة أو الكلمات التى قد تكون مستعملة ، فإن هيراقليطس قد فكر بوضوح فى الناحيتين الهابطة والصاعدة للعملية على أنهما مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما فى حدود تصور مفرد . إنه يتحدث فى الفقرة ٣٣ عن أرض « تذوب » بحراً ، وعن بحر « يتصلب » أرضا . وعلى العكس من ذلك ، فى روايات عديدة عن هيراقليطس ، ليست المسألة « انصهارا » لكنها بالأحرى « تبخير » يصف الانتقال من أرض إلى شىء أكثر سيولة . وحتى لو كانت الكلمة اليونانية التى تدل على « التبخير » والتى توجد عند كتاب متأخرين ، هى من استعمال متأخر، فإن فكرة ما عن العملية المتبخرة لابد أنها كانت بطبيعة الحال مألوفة فى فترة أكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتس Aêtius تشير إلى أنه قد يكون طاليس أول من وضع تأكيدا علميا على فكرة التبخر فى العملية الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ Plutprch فى وضوح وبدقة كاملة — فى ترجمته لنفس الفقرة — لأنه يرقم نقاطه ، إن المذهب الثالث الذى ينسبه هنا لطاليس « أنه حتى نفس نار الشمس والنجوم » والنار الكونية نفسها حقا ، تتغذى بتبخر المياه [١٢] ولست أستطيع أن أجد سببا فى الشك فى تقرير بلوتارخ أن طاليس كان يرى مثل هذا الرأى ، إذ من المؤكد أنه من المعقول تماما أن طاليس ، وقد بدأ علمه أن المادة الأساسية هى الماء ، لابد أنه تصور التبخر على أنه العملية الأولى للطبيعة . وإذا كان قد فعل ذلك فإن فكرة التبخر قد تكون حملتها المدرسة الميليزية على أنها تصور علمى مهم . إن تشتت

الوثائق يمنعنا من أن نعرف الكلمة أو الكلمات التى قد تكون مستعملة للتعبير عن التصور، لكننى أظن أنه من المحتمل أن كلة ما كانت مستعملة بالرغم من أنها قدلا تكون كلمة «السريان» التى يشك فى نسبتها إلى انكسمانس[١٣] — كلمة واسعة تماما ، أو مرنة الدلالة تماما ، لتربط فى تصور واحد فكرتى الانصهار والتبخر وربما أيضا فكرة التفجر فى لهب. ومن المحتمل أيضا — بالإشارة إلى العملية الطبيعية العكسية من النار الهابطة إلى أرض، أن العلماء الميليزيين الأوائل قد استعملوا تصورا مشابها واسعا ومرنا لينتظم أفكار الانطفاء الثانى (إنه ينطبق على النار حين تتحول إلى شىء أكثر سمكا) والتسييل (من حالة هوائية إلى حالة مائية) و التجميد . وليس من شك فى أن (الفرض) نظري لكنه لا يعدم نصيبا ما من الشواهد المبعثرة . والآن ، إذا كانت فكرتا التبخر والتكاثف — بالمعنى الواسع الذى تدلان عليه هنا — سائدتين فى القرن السادس فى ملطية — فليس بعيدا عن الاحتمال أن هيراقليطس فى نهاية القرن — وقد كان يعيش على بعد خمسة وعشرين ميلا — قد كان على معرفة بها، وليس بعيدا عن الاحتمال أيضا أنه قد تأثر بهما بالرغم من استقلاله المتباهى عن المفكرين الآخرين . بل إن أكثر المفكرين أصالة يتطلع فى بعض الأحيان إلى الأمثلة المتصورة عند الآخرين ، ثم ينقلها إلى أفكاره الخاصة، ومن المحتمل كذلك أن هيراقليطس كان مدينا لطرائق ميليزية معينة فى التفكير أكثر مما يدرك . (وينبغى أن نلاحظ أنه بالرغم من أنه رشق بعض الكلمات المؤذية ضد هوميروس وهسيود وفثيا غورس فليس هناك وثيقة على أنه قدم أية إشارة انتقاصية ضد علماء مدينة ملطية المجاورة) . إن الفكرة التى يبدو — باحتمال كبير جدا — أنه أخذها

عن فكر المدرسة الميليزية ، ونقلها ثم نوع فيها حسب تطلبات خياله الأكثر نشاطا ، هى تلك الفكرة: عن العملية الطبيعية المزدوجة والتى يمكن أن تدل عليها بغير دقة كامتا التخلخل والتكاثف . ولأن هيراقليطس كان فوق كل شىء مفكرا إدراكيا ، وكان مستعدا ومتيقظا دائما أن يغير نظرته للسلوك المتغير لأى شىء قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التى ترى فى تنوع لأية ظاهرة ، فإنه قد تعرف – كأشكال مختلفة لنفس الشىء – على الطريق الصاعد ، وعملية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين للتبخر والاشتعال ، وتعرف (داخليا) على الصراع نحو توحد عقلى ومعرفة ذاتية .

والآن يأتى سؤال دار من حوله جدل مدرسى عنيف. هل تتضمن العمليتان الصاعدة والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية أم أربعا ؟ إن الفقرة ٣٢ تدل على التعاقب الأول وتدل الفقرة ٣٤ على التعاقب الأخير . هل الهواء – المذكور فى الفقرة ٣٤ وليس المذكور فى الفقرة ٣٢ – مرحلة حقيقية فى علم السكون عند هيراقليطس أولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى إلى إنكار حجية الفقرة ٣٤ أو إلى اعتبارها على أنها ترجمة مصقولة لما قاله هيراقليطس حقيقة[14] والآن من المحتمل – لكى نكون متأكدين – أن ماكسمس الصورى Maxmimu fo Tsigre الذى ينص على الفقرة كما هى والذى هو مفكر طريف لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون أخذ من هيراقليطس ببساطة الفكرة العامة للعناصر الطبيعة التى تحيا وتموت فى علاقة كل منها بالأخرى . وقد يكون تحدث فى غير دقة – عند صياغتها – فى حدود المذهب المألوف عن العناصر على أنها أربعة ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثى لأنه بعيد عن غرضه ككاتب

أخلاق . ولكن هناك – على العكس من ذلك – الترجمة المؤكدة نوعاما للنص كما أعطاها بلوتارخ : إن موت النار مولد الماء [١٥] وبالرغم من أن الأرض غير مذكورة فى العبارة فان العناصر الثلاثة المذكورة تشمل الهواء الذى هو العنصر المميز فى الفقرة ٣٤ والذى هو محذوف من الفقرة ٣٢ .

وإذا افترضنا حينئذ أن النص على الفقرة كان صحيحا فإن تفسيرا ممكنا للتباين يمكن أن يكون أن هيراقليطس كان يرى الرأيين فى مراحل مختلفة من حياته الفلسفية وذلك أنه قد بدأ بقبول الفكرة التقليدية عن العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض ثم بسط أخيرا هذا المنهج التقليدي بتركه الهواء . إن سببا لمثل هذا التبسيط يمكن أن نشير إليه الفقرة ٣٦، لأنه فى إعلانه أن شمسا جديدة تولد وتموت كل يوم ، يعنى هيراقليطس – كما يشرح جالينوس –أن الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطة بالأرض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفى فيها فى المساء [١٦] إن الانتقال من الماء إلى النار ومن النار إلى الماء يدرك هنا على أنه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة.

ورأى ممكن آخر فى أن هيراقليطس قد يكون اعتقد فى مبدأ الثلاثة ومبدأ الأربعة فى نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوة ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الأخرى على أنها موجودات بالفعل . (وأنا أسلم أن هيراقليطس لم يكن يملك ألفاظا ملائمة لهذا الازدواج الارسطاليسى فى الأفكار ،بل إنه لعلامة على عبقريته أنه يصل بتكرار فيما وراء الألفاظ التى يمكن الحصول عليها فى محاولة لأن يصور ويشكل الأفكار التى يستطيع فقط أن يعبر عنها بتردد) . وبالرغم من أن مثل هذا

الرأى يفسر هيراقليطس على أنه يعطى الهواء بروزا أكبر فى علم الكون أكثر مما هو مفروض عادة أن يكون له ، فإنه لاينبغى أن يرفض دون اعتبار دليل بسيط فى صالحه . ويذكر سكستس امبريقس مرتين رأيا ، كان يـــراه أيانسديمس Aenesidemus وآخرون أن هيراقليطس كان يأخذ الهواء على أنه الوجود الأساسى . فهو يقول فى فقرة ـ عند الحديث عن النظريات حـــول « العناصر الأولى والأساسية » ـ إنه حسب بعض التفسيرات كان هيراقليطس يفترض أن مثل هذه العناصر من طبيعة الهواء ، ولكن حسب تفسيرات أخري فإنه كان يفترض أنها النار . وفى فقرة أخرى ـ عند الحديث عن « الموجود » يستشهد أيانسديمس على أنه يقول إن هيراقليطس قد اعتبره الهواء (١٧) . ولم يقل شيء أكثر من ذلك فى الموضوع وينبغى أن تعترف بأنه لايمكن استنباط نتيجة حاسمة من مثل هـذه الشواهد المشتتة . وعلى أية حال ، إذا اعتبرنا أن النفس فى العصور اليونانية المبكرة ترتبط تماما مع الهواء ، وأن النفس بالنسبة لهيراقليطس هى المبدأ الأول (الفقرة ٤٣) ، وإذا اعتبرنا أيضا مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٣٤ ، وإذا اعتبرنا فى النهاية أنه بينما النفس أسمى من الماء (الفقرتان ٤٢ ، ٤٩) فأنها مع ذلك من الشاهد العام فى فقرات الفصل الرابع أنها ليست متساوية بطريقة عادية مع النار النقية ـ إذا اعتبرنا ذلك كله فإنى أظن أنه الآن على الأقل يمكن أن يقبل على أن هيراقليطس قد يكون اعتبر النفس على أنها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار أو على أنها لذلك شى ما أشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعى للأنتولوجية اليونانية المبكرة) . إن مثل هذه الهوائية يمكن أن تتصور على أنها حالة غير مستقرة وكامنة ، منها تستطيع النفس ان تنزلق هابطة فى الوحل أو أن تسمى صاعدة إلى حالة النار .

إن فقرتين من المجموعة الحالية ،وهما الفقرتان ٣٠ – ٣٣ ، تقدمان أمثلة معتمة لفلسفات حديثة معينة أكثر تطورا ، ففي الفقرة ٣٣ ، التي يمكن أن تناقش لأنها أكثر الفقرتين اختصارا ، يظهر هيراقليطس على أنه يتلمس طريقا لتقرير شيء ماشبيه بقانون البقاء الطبيعي ، وبالرغم من أن فهمه للقانون بطبيعة الحال فهم بدائي وغامض نسبيا إذا قورن بالصياغة الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعة الحديثة، فإن في الفقرة بوضوح-مع ذلك-استبصارا جديدا،وفيها إصرار على أنه لايوجد في العملية المـــركبة للتحولات الطبيعية شيء يكسب أو يفقد بطريقة كمية ، وهذا يمثل خطوة هامة في تطور الفكر العلمي .

إن الفقرة ٣٠ (« أحوال النار هي الاشتهاء والاشباع ») . ذات أهميـة لأنها تمثل مايمكن أن يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة – الميل لأن نفسر جوهر الأشياء وألوان النشاط الخارجية على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخليا على أنها تخصنا نحن . إن الحوادث الطبيعية – حين ننظر إليها بإدراك إنساني، تبدو أنها تحرك بطريقة شبيهة نوعا ما بسلوكنا الخاص . ولـكن في أي حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحـدث نيتشه وشوبنهاور وفون هارتمان بطرق مختلفة عن الإرادة في الطبيعية .

وتحدث برجسون عن الوثبة الحيوية التي هي في قلب كل نشاط ، وتحدث آخرون عن العقل في الطبيعية ، وما أشبه ذلك . ولـكن قد تقول كلمة مفردة قليلا جدا ، أو كثيرا جدا ، إذ قد تقول قليلا جدا وكثيرا جدا بطرق مختلفة . إن الاصطلاحين ، الاشتهاء والشبع ، يعطيان محيطا ملائما للفكرة التي لا يمكن قولها إلا نادرا . إن القوة المحركة كما نعرفها في الطبيعة (العواصف ، نمو

النبات ، والغرائز الحيوانية ، كما تميز من ألوان النشاط الميكانيكي للآلات التى من صنع الإنسان) هذه القوة ليست متجانسة ، إنها لا تعبر عن نفسها بدرجة متساوية فى كل الأوقات ، إن هناك فترات من الاشتهاء ، والحاجة ، والصراع ، وهناك فترات من الإشباع والراحة . والفترات المضادة بطبيعة الحال فترات استقطابية ودورية ونسبية بالتبادل ، لكنها مظاهر للطبيعة حقيقية ومؤثرة كما يمكن أن تلاحظ .

ومن بين الأسئلة التى كثر فيها الجـــدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتقد أو لم يعتقد فى الأدوار العالمية ، وبتعيين أكثر فى مذهب الاحتراق . إن هذه الكلمة — كما استعملها الكتاب الرواقيون — تدل على انحلال العالم بالنار . ويستمر المذهب الرواقى قائلا إن مثل هذا الانحلال انحلال دورى ، يحدث بعد دورات طويلة جدا من الوقت ، ويتبعه فى النهاية الظهور التدريجى لعالم جديد من الكتلة النارية . إن دورة الوقت الطويلة بين احتراق وآخر تال له ، أو ربما بين الظهور الأول للأشياء من النار الكونية وانطفائها المطلق بأن تمتص فيها ثانية ، كانت تتحد عند الرواقيين بالمذهب القديم — من المحتمل أن يكون من أصل كلدانى — عن السنة الكبرى The Great Year . وبين الكلدانيين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين — كان طول مثل هذه الدورة — الكونية — يعتقد بأنه يحدد بالوقت الذى استغرقته الكواكب السبعة المعروفة (مشتملة على الشمس والقمر) فى العودة إلى الاقتران . إن طول السنة الكبرى فى الأثر الكلدانى كان يؤخذ على أنه يساوي ٣٦٠٠٠ من السنوات العادية

وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق . ويمكن أن توجد آثار مذهب مماثل غامض فى تراث الهند وإيران القديمتين كما يمكن أن يوجد أيضا بين بعض السجلات السردابية فى مايا Mayas وأزتكس Aztecs القديمتين . وفى المذهب الكلدانى كان يعتقد أنه حين يحدث اتصال الكواكب فى برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء ، وحين يحدث فى برج الجدى فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفنى فيها .(١٨) وعلى العكس من ذلك كانت فترة السنة الكبرى عند اليونان تقدر عادة على أنها تستمر ١٨٠٠٠ سنة أو ١٠٨٠٠ سنة . إن الرقم الأخير يحمل استغاثة خاصة لشعب متشوف أن يجد العلاقات بين الإنسان والعالم الأكبر ، لأنه يمثل ناتج ضرب ٣٠ (متوسط الفترة بين جيل إنسانى وجيل تال له) فى ٣٦٠ (الفكرة المصوغة عن عدد أيام السنة) ومن ثم - بالنسبة للعقل القديم كانت السنة القديمة بهذا الطول تمثل ستة أجيال إنسانية مع الفترة بين جيل وجيل تال له محسوبة باليوم .

هل اعتقد هيراقليطس نفسه فى انحلال العالم بالنار ؟ يظهر - بالنسبة للجزء الأعظم بين الكتاب القدامى - أنه يفترض أنه اعتقد ذلك . ومن المسلم به أن الفقرات المقبولة على أنها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهانا ولا وسيلة . وبالرغم من أن مجموعة الفقرات من ٢٨ - ٢٤ والفقرة ٧٢ يمكن أن تفسر على أنها تشير إلى مثل هذا الاجتياح إذا كانت عقيدة هيراقليطس فيها يمكن أن تؤسس على أسس أخرى فإنها لا تثبت أى شىء بنفسها فى هذه الناحية من حيث إنها كلها يمكن أن تفسر بطريقة معقولة بدون إشارة إلى

المذهب . إن كل واحدة منها قد تصف مظهرا ما للسلوك اليومى للنار فى علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف ، وبدون افتراض وقت تفنى النار كل شى آخر تماما. إن السؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتقد أو لم يعتقد فى مذهب احتراق العالم ودورات العالم لايمكن أن يجاب عنه من شاهد للفقرات الثقة وحدها ، إن معظم الشواهـــد ، قبل وبعد ، ينبغى أن تكون حادثة ومؤسسة على برهان مباشر .

إن أقوى مناقشة ضد افتراض أن اهيراقليطس قد اعتقد مثل هذا المذهب رسمها كيرك على الاعتبارات الآتية . فهـو يناقش (١) أن النغمة الكلية فى مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لأن (وحدة الأضداد التى تقوم عليها الكلمة (اللوغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وأن المذهب يناقض التأكيد على « المقاييس » (كما فى الفقرة ٢٩) والتأكيد على « التبادل » الذى يستمر بين النار وكل الأشياء (فقرة ٢٨) ، (٣) وأن المـذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بأن العملية الكلية « أبدية ولا يمكن أن تدمـر » (إن تفسير كيرك ل (إنه يكون دائما ـ هو ـ وسوف يكون) ، (٤) أن ذلك يعنى أن أفلاطون قد أخطأ خطأ كبيرا فى التمييز بين نظرة امباروقليس فى أن الوحدة والتفرقة الكليتين يوجـدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس فى أن الحالتين توجدان فى الوقت نفسه ، (٥) أنه « حتى بين الرواقيين الذين يتعاطفون معه هناك بعض يشكون فى تفسير الاحـتراق » ، وأن الفقرات التى يفترض أنها تؤيد النظرة هى بغير ذات قيمة برهانية على الفـرض(١٩). إن نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وبسبب السمعة العقلية المستحقة للذين

عرضوها . ولكنها على أية حال تتضاءل عن أن تكون نهائية وكى نكون على قدرة فى أن نعتبر بعدل مايمكن أن يقال على الجهة المقابلة للسؤال فإنى سوف أعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

(١) ـ إن المناقشة الأولى تبدو لى أنها أقواها . ويضيف كيرك « لو توقف (الصراع) الذى يرمز إلى التفاعل ، وما يتبعه من إصرار على التوتر حينئذ يتوقف العالم عن الوجود ـ وهى نتيجة وبخ هيراقليطس هوميروس عليها بوضوح » (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذى يدحض نفسه للنتيجة المزعومة فإنى أظن على أية حال أنه قد يكون من المشروع أن نسأل إذا ما كانت النتيجة تتبع فى المعنى الذى افترضه كيرك. ولو أن سيطرة النار فى احتراق أدت إلى تدمير الصراع كله ، فمن المسلم به أن ينشأ موقف ـ فترة من السلام والراحة المطلقين ـ كهذا الذى أنكرته بإيضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن أن يكون الاحتراق الكونى مطلقا أبدا ؟ وهل يستطيع ـ فى حدود تفكير هيراقليطس ـ أن يمثل فترة من التوحد النقى والتوقف غير المعوق ؟ إن الفكرة نفسها مخالفة لأسلوب هيراقليطس فى التفكير ، ولكن ألا يمكن أن يكون هناك احتراق كونى دورى دون أى اقحام للنقاء ؟ ليس هناك شىء نقى عن الموقف الكونى المضاد ـ حين تحول كمية حدية من المادة النارية نفسها إلى الماء والأرض . إذا لايمكن أن يكون هناك موقف مضاد يحدث فى أدوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة ما إلى لهب (كما وصف الرواة الحدث) دون أن يتضمن شيئا أكثر من أن كمية حدية من المادة الكونية (والتى هى أيضا عملية) تحولتا إلى حالة نارية ؟ إن الحالة النارية

الكونية بالتأكيد ينبغى أن تكون غير نقية نوعاما حتى تسمح لبذور عالم مقبل أن تنبثق منها. وحتى لو أن الطريق الصاعد مسيطر أثناء فترات كونية معينة، فإن اتجاهات الطريق الهابط ينبغى أن تكون دائما كامنة فيه .

٢، ٣ - إن الإجابة المقترحة عن مناقشة كيرك الأولى قد تكون صحيحة نوعاما بالنسبة لحالة مناقشتيه الثانية والثالثة أيضا ، ولقد وضع غموض جملة « بمقاييس منتظمة» موضع الاعتبار فى الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرست ب). ومن المستحيل بسبب هذا الغموض أن نعرف إذا ما كانت الجملة تناقش فى صالح الاعتقاد فى دورات كونية أو ضدها. وبالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن العملية الكونية كائنة دائما وسوف تكون ، لايعنى الإنكار بأنه قد تكون هناك دورات واسعة تتقلب فيها مجموعة من الخصائص آنا وتتقلب مجموعة أخرى ، آنا آخر .

(٤) - ماذا - إذن - من تمييز أفلاطون - فى السوفسطائى - بين هيراقليطس الذى يقال إنه أعلن أن الوحدة والكثرة يوجدان فى وقت واحد ، وبين أمبادوقليس الذى يقال إنه كان يرى أن الحالتين المتناقضتين تحدثان فى تعاقب زمنى ؟ (٢٠) من المسلم به أن الوحدة والكثرة فى هذا السياق تشيران - بالقدر الذى يخص هيراقليطس - إلى النار من جهة ، وإلى عالم من أشياء مفردة من جهة أخرى ، ويلاحظ كيرك أنه «لاتوجد دعامة من احتراق عند هيراقليطس قادرة على تفسير البرهان . » وعلى أية حال فإن الإنسان يستطيع أن يلاحظ أنه توجد أماكن أخرى فى المحاورات يظهر فيها أفلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعا ما فى إشاراته التاريخية ، وأن هناك سببا ما أن

نفترض أن آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيين الذين كانوا معاصرين له ، أكثر من أن تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف نفسه والأكثر قدما [٢١] . ومجمل القول أن إشارة أفلاطون بالرغم من أنها حجر عثرة — فإنها ليست نقضا .

وأخيرا إن المناقشة الخامسة ليست مناقشة إيجابية ، ولكنها تتمثل فى القول بأنه لا الدليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من الفقرات الصحيحة — قاطعان .

وعلى الجهة الأخرى من النقاش فإن معظم ماتخبر به الشواهد المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصا دقيقة ، يوجد فى كتاب السماء De Caelo عند أرسطو إذ يعلن أرسطو :

« أن الجميع يتفقون على أن العالم يتكون ، ولكن بعضا — وقد حدث التكون — يقولون إن العالم المتكون أبدى ، ويقول آخرون إنه قابل للفساد شأن أى تكون طبيعى آخـــر ، وآخرون يعتقدون أيضا مع أمبادوقليس الأكراجاسى وهيراقليطس الافسوسى أن هناك تبدلا فى عملية الفساد التى تأخذ هذا الاتجاه آنا ، وذاك الاتجاه آنا آخر ، ثم تستمر بلا نهاية . » [٢٢]

إن أرسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذى يقول إن العالم سوف يستمر إلى الأبد ، وبالاعتقاد الذى يقول إن العالم سوف يدمر مرة واحدة وإلى الأبد ، من أجل ذلك لابد أنه يفهم هيراقليطس على أنه يعتقد أن العالم سوف يدمر ثم يخلق من جديد فى سلسلة من كوارث وتجديدات

كونية لاتستمر بلا نهاية » إن الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة — إذا كان هيراقليطس قد اعتقدها — قد تكون (مهما تكن الكلمة التى قد يكون استعملها) ما أشارت إليه مؤخرا الكلمة الرواقية — الاحتراق . ومن الممكن — بطبيعة الحال — أن أرسطو — كما أشرنا سابقا فى حالة أفلاطون — قد يكون أخطأ فى نسبة آراء هيراقليطس التى تطورت على يد هيراقليطيين ذوى أسلوب ذاتى معين فى القرن الرابع . ومن ناحية أخرى فإنه ليس هناك شاهد — ولا أظن أحدا ذهب إليه أبدا — على أن المذهب قد أثير بين الهيراقليطيين فى عصر أفلاطون أو أرسطو . وإذا لم يكن المذهب يرجع إلى هيراقليطس نفسه فإن النظرية البديلة العادية أنه من أصل رواقى . ومع ذلك فإن أرسطو هنا — وهو يسبق مجىء الرواقية بجيل — يشير إلى المذهب ويفترض بوضوح أنه يرجع إلى هيراقليطس قبل قرن ونصف . ألا يقدم افتراض أرسطو الواضح أساسا معقولا — بالرغم من أنه نظرى بلا مبرر — على ظنه أن هيراقليطس قد اعتقد أو أنه تأمل على الأقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

إن هناك فقرة أخرى عند أرسطو — تدل — ربما أكثر وضوحا — على أنه يعزو المذهب إلى هيراقليطس . فهو يستشهد فى الكتاب الثالث من الطبيعة . وربما ينص — (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على أنه يقول بأن « كل الأشياء فى وقت معين تصبح نارا » . ولو أن هذه القولة أخذت بذاتها فإنه يمكن تفسيرها على وجهين : فهى يمكن أن تشير (١) إلى احتراق عام فيه تدخل كل الأشياء معا فى حالة نارية ، أو (٢) إلى الرأى بأن الأشياء المختلفة فى أوقات مختلفة تأتى إلى نهاية وجودها الفردى ومن ثم تذوب فى النار

التي هي المكون الجوهري لكل شيء . وباختصار فإننا يمكن أن نسأل إذا ما كانت « كل الأشياء » تؤخذ على أنها عبارة تجميعية أو تفريقية . ويبدو لي أن السياق يجعل الإجابة واضحة . لقد وضع أرسطو القضية التي تقول إنه « لاالنار ولا أي عنصر آخر يمكن أن تكون متناهية » أي غير محدودة بحضور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن نقول كما يضيف هو في الجملة التالية « إن كل الأشياء لا تستطيع أن تكون أو أن تصير واحدة منها » هذا هو تقرير أرسطو من نظرته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس – عن طريق المقارنة – بأن كل الأشياء في وقت معين لابد أن تصير نارا . (٢٣) ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأي هيراقليطس (أو رأيه المفترض) هنا إلا إذا عرض على أنه يعارض الرأي الذي يؤيده أرسطو نفسه . إن ارسطو يعلن في الفقرة أن الكل ، وأن العالم كله لا يستطيع أبدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح أن يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن – على النقيض – أن كل الأشياء في وقت معين تستطيع أن تصير ولا بد أن تصير نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة إشارات متأخرة عديدة تعزو إلى هيراقليطس عقيدة في احتراق عام دوري ، فإن مثل هذه الإشارات ليست لها إلا قيمة قليلة مدعومة لأن الأمر قد يكون أن الأخبار التي جمعها الرواة قد نبتت – على الأقل في جزء كبير منها من الأخبار والآراء التي كانت سائدة في الدوائر الارسطاليسية . إن سمبليقس Simplicius الشارح الأرسطي – في معالجته للفقرة السابقة من كتاب السماء يلخص في كلمات مايرى أنه مذهب

هيراقليطس: «إن العالم ينبثق إلى لهب على دورات ويصير منطفئا على دورات.» إن أكل هذه القولات قد قالها آيتس، كما أعاد صياغتها ديلز من رسالة منسوبة إلى بلوتارخ ومن رسائل ستوباؤس. إن الروايتين تتفقان – بالرغم من بعض الفروق القليلة – على أن تعزوا إلى هيراقليطس وهباسس Hippasus معا الرأى بأن « العالم والأجسام فيه تذوب بالنار » فى الاحتراق العام. وبالإضافة إلى ذلك فإن الروايتين تذكران الإذابة النارية الكلية بجملة « مرة ثانية » – وهى تعنى بوضوح أن الاحتراق العام لايحدث مرة واحدة بل يتكرر حدوثه. [٢٤] ويمكن أن تضاف براهين مروية أخرى على نفس الأثر. إن مثل هذه النصوص تظهر كم كان شائعا فى العصور القديمة المتأخرة أنه كان من المألوف بين الباحثين أن تعزى عقيدة الاحتراق إلى هيراقليطس وأنه من المحتمل (وليس أكثر من ذلك) أن هؤلاء الرواة أو بعضهم قد كان فى متناول أيديهم نص كتاب هيراقليطس، ولكن من الممكن أيضا أنهم قد يكونون يرددون ببساطة تفسيرا تقليديا غير محقق.

ومن المستحيل فى مواجهة هذه الأدلة والشواهد المتعارضة أن نتأكد اليوم مما إذا كان هيراقليطس اعتقد أو لم يعتقد فى دورية نارية للعالم. ومن بين الباحثين المحدثين يرى جومبرز (الأكبر)، وزيلر وجيجون وستوك (المترجم الارسطاليسى) وما ندولفو أنه اعتقد فيها، ويرى بيرنت وفرانكل وتشيرنس وكيرك وآخرون أنه لم يعتقد فيها. ولقد اعتبر السؤال على أنه سؤال مفتوح، ولحسن الحظ ليس حله مطلوبا لفهم النقاط الجوهرية فى تعاليم هيراقليطس ولا فى تقدير معناها الإنسانى.

إن الفقرة الأخيرة من المجموعة الحالية (الفقرة ٤١) تعيننا على أن ننتقل إلى مادة الفصل التالى إذ أنها تحتوى على القولة الوحيدة الموجودة لهيراقليطس والتى تتميز بأنها عن طبيعة الارتقاء الحيوانى . وأن المؤلف الأرسطاليسى المجهول الذى كتب كتاب العالم De Mundo يفهم بوضوح تماما الضربة ووضع السؤال على أنها تعنى ضربة إلهية تحث الحيوان من الداخل [٢٥] ، أكثر من أنها ضربة سوط من الخارج . (ولتكن متأكدا أنه من الممكن تماما أن هيراقليطس الذى كان يفكر بطريقة مشتتة قد يكون لديه الرأى الأخير والفكرة الأكثر عموما فى العقل أيضا — لأنه يستطيع أن يساعد على أنه رمز بصرى خارجى للرأى السابق) . وبالرغم من أن الكاتب الأرسطاليس ينص على الفقرة مباشرة بعد أن يعلن أن كل الحيوانات تولد وتنمو وتنفق «مطيعة شريعة الله» فمن المحتمل أنه كرجل أرسطاليس لم تكن لديه الفكرة عن إله مشخص فى العقل . ولو أن (جملته فى طاعة الشريعة) أخذت استعاريا فإن نظرية عن الله على أنه الحث الإلهى قد تكون شبيهة بنظرة هيراقليطس إلا أن هيراقليطس يبدى اهتماما أكثر بالوسائل المفاجئة والخاصة والمتحاربة ذاتيا التى فيها يجنح الحث الإلهى أن يفصح عن نفسه . وبطريقة مشابهة فإن الخير الذى يفهم هو خير نسبى (الفقرة ٩٩) — وحين يفعل هذا الخير — سواء لصالح العامل أو لسكر به — فمن المحتمل أنه يشبه ضربة السوط فى حدتها وعدم توقعها . إن مثل هذا الارتقاء الحيوانى — على مدخل المعرفة — وسط بين النشاط النارى الذى يستمر أبدا فى العالم الطبيعى والنار التى تستضىء ذاتيا والتى يستطيع العقل الواعى أن يرتفع إليها بالفحص الذاتى (الفقرة ٨) والاستماع الى الكلمة (اللوغوس) (الفقرة ٢) والتى هى فى الحال ليست إلا شيئا واحدا مع النفس المفردة .

الفصل الرابع

النفس الانسانية

٤٢ ـ إنك لن تستطيع أن تكتشف حدود النفس ، حتى لو سلكت إلى ذلك كل سبيل ، وهكذا يكون عمق معناها .

٤٣ ـ النفس هي التبخر الذى عنه يصدر كل شىء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسدية ، ثم إنها فى حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ ـ تتبخر النفوس مما هو رطب .

٤٥ ـ إن للنفس مبدأها الخاص فى النمو .

٤٦ ـ النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧ ـ تجد النفوس لذتها فى أن تصير رطبة .

٤٨ ـ إن المخمور ينبغى أن يقوده غلام صغير ، يتبعه مترنحا دون أن يعرف أين يسير ، لأن نفسه رطبة .

٤٩ ـ إن موت النفوس أن تصير ماء ، وإن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتى الماء من الأرض ، وتأتى النفوس من الماء .

٥٠ ـ حتى شراب الشعير المقدس ينفك إذا لم يحرك .

٥١ — من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢ — ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٣ — ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا ، فإن ذلك عسير حين نستنيم للخمر .

٥٤ — يضطرب الأبله عند كل كلمة .

٥٥ — الأغبياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور : إنهم غائبون حين يكونون حاضرين .

٥٦ — التعصب هو الداء المقدس .

٥٧ — لايهتم معظم الناس بالأشياء التى يواجهونها ، ولا يفهمونها حتى حين يتعلمون عنها ، ولو أنهم يظنون أنهم يفعلون ذلك .

٥٨ — لو أن كل الأشياء الموجودة كانت دخانا لميزناها بالشم .

٥٩ — فى هادس (الجحيم) تدرك النفوس بالشم .

٦٠ — الجثث أحق من الروث فى أن تطرح بعيدا .

إن السؤال عن النفس هو ـ في الأساس ـ سؤال عما هو حي فعلا ، حياة ليست كتلك التي تلاحظ خارجيا في الكائنات الحية الأخرى ، لكن كما يعرفها إنسان يعيش ويكون على علم متأمل بنفسه كشيء حي . ولكن في الوقت الذي يكون فيه العلم بالنفس أكثر الخطوات جوهرية في الوصول إلى ماتعنيه الحياة فإنه ينبغي أن تصطحبها خطوة أخرى . إن الناس ليسوا نفسيين Solipsits وليس هناك أحد ـ مهما يكن أنانيا ـ يعرف نفسه وحدها . فالنفوس تكون جماعات ، وإن معرفة الإنسان النامية لما هو نفسه فعلا ، مرتبطة ـ بطريقة ما ـ بتعرفه النامي لمراكز المعرفة الأخرى التي تحيط به . وتبعا لذلك فإن معرفتنا عن النفس معرفة داخلية وخارجية في وقت واحد . إن الاكتشاف الداخلي ذو أهمية أساسية لمن يبحث عن منهج فلسفي عميق (الفقرة ٨)، ولكن المجموعة الحالية من الفقرات تتضمن تفاعلا بين السلوكين .

إن أول عمل ، في البحث عن فهم لنظرة هيراقليطس عن النفس ـ هو أن نتفق على ترجمة أكثر ملاءمة للكلمة الإغريقية ψυχή . إن ثلاث كلمات انجليزية تقدم نفسها وهي : soul psyche, self. . إن الكلمة « soul » هي الترجمة التقليدية ، ولكن الاعتراض عليها أن الكلمة قد أصبحت في عقول كثير من الناس مختلطة بتصورات لاهوتية وأخروية معينة ، وبخاصة تصورات الخلق والخلود الإلهيين بل إنه من الممكن أن نسمع أحيانا الرأي الذي يقول إن النفس لاتوجد أو قد لاتوجد ، وهو رأي يمكن أن يوجد عادة ليمثل الطريقة المفككة وغير الدقيقة لمتحدث يرفض المضمونات اللاهوتية المفترضة للكلمة . والآن ، إن إنكار وجود النفس أو الشك فيه هو أن تفقد صلة دقيقة

بمعنى النفس ψυχή كما استعملها الكتاب الإغريق الأكثر تأملا والذين لم تعقهم عقيدة وبالذات هيراقليطس وأرسطو. إن هناك معنى — لو وضع فى حدود ضيقة بعناية — يكون فيه من المستحيل أن نشك فى أن المفكر أو الشاك لا يوجد فى الحقيقة فى لحظة الشك ، وإنه لعمل أساسى للتحليل الفلسفى أن ندل بدقة على هذا المعنى . لو أن كلمة (soul) أخذت لتعنى فقط معنى الوجود والعلم فى وسط معين من الأحداث الملحوظة دون أى تسليم واضح يضع فى الاعتبار الأصل أو الحالة أو المصير فإن الكلمة تكون كلمة مرضية ، ولكن الكلمة أصبحت مشكوكا فيها — فى نواح كثيرة — بسبب الايحاءات التى تتعلق بها . ولذلك فإن بعض الكتاب المحدثين يفضلون أن يضعوا مكانها الكلمة المتنجلزة (psyche) — ظانين بلا شك أن هذه الكلمة — برنينها الهابط إلى الأرض — متخلصة من المفهومات الوصفية . ومن المحتمل أنهم يخدعون أنفسهم لأنه لو كانت كلمة (soul) تحمل نغمة الكنيسة ومدرسة الأحد ، فإن كلمة psyche ليست أقل قوة فى إيحائها معنى المعمل النفسى والعيادة العقلية الصحية. إن مثل هذه الإيحاءات غير قصدية ولكنها قد تلجم المفكر الذي يستعملها بمفهومات لم يفحصها تماما . وقد تكون كلمة (self) أكثر من الكلمتين الأخريين تخلصا من مثل هـذه الصعوبات بالرغم من أنها قد تحمل إلى عقول بعض الناس تأكيدا فرديا موحية — ربما بدون وعى — كلمة أنانى (selfish) على أنها مثيلتها الواضحة . وحين تختار هذه الكلمة فإننا ينبغى أن نتحاشى مثل هذه المفهومات، لأننا ينبغى ألا نسمح للغتنا أن تتحكم فى الإمكانية التي قد تغمرها النفوس — جزئيا أو كليا — سواء مع نفوس أخرى أو مع نفسية

أ كثر عموما وألوهية . إن الشيء المهم هو أن نختار ونصوغ كلماتنا فى طريقة لاتتسرع فى الحكم على الأسئلة التى قد تثار ، وذلك يتطلب يقظة مستمرة . وعلى كل ، فيبدو لى أنه من الأحكم أن نترجم الكلمة الإغريقية ψυχή بكلمة « soul » فى الفقرات كى نميزها من كلمة « self » فى العرض الآتى .

وينبغى أن نلاحظ نقطة أخري حول استعمال هيراقليطس للكلمة ، وهى أنه لايستعمل **الأداة** مع الكلمة أبدا إلا فى الفقرة ٤٨ . وعندما تكون الكلمة جمعا (الفقرات ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩) فلا توجد مشكلة فى الترجمة ، لأن اصطلاح الانجليزية يسمح لنا أن نتحدث عن النفوس (souls) بدون الأداة . ولاتوجد مشكلة أيضا فى الفقرة ٤٦ ، لأن استعمال أداة النكرة هنا (والتى لاتوجد فى اللغة الإغريقية) يبدو أنه أكثر الوسائل اصطلاحية فى ملاءمة الجملة فى الانجليزية . وفى الفقرة ٤٨ التى هى المثال الوحيد حيث تستعمل أداة التعريف ، يسوغ السياق الترجمة إلى « his soul » . ولكن فى الفقرات ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥١ قد يؤدى عدم وجود الأداة فى الإنجيرية إلى شيء من الغرابة . ولقد استسلم المترجمون أحيانا لإغراء تبسيط الإنجليزية بكتابة (the soul) فى هذه الأمثلة (كما يفعل فيربانكس فى الفقرة ٤٢ ، ولا تيمور فى الفقرتين ٤٢ ، ٥١ ، وفريمان فى الفقرات ٤٢ ، ٤٥ ، ٥١ ، ولكن مثل هذا التسهيل يجلب فى الانجليزية جوا من التحديد ومفهوما من الجوهرية غير موجود فى الاغريقية . ومن الضروري هنا أن نتذكر المناقشة التى فى المقدمة حول أنواع معينة من الغموض التى هى داخلية فى اللغة والتى هى تصورات أساسية فى عصر هيراقليطس ، وعلى الخصوص الغموض سم بين الا وأقسام الكلام الأخرى .

إن النفس (Soul) بالنسبة لهيراقليطس اسم على الأغلب، إنها أقرب أن تكون اسما من أن تكون شيئا آخر. ومع ذلك فإنه عند استعمالها دون أداة يتحاشى ارتباطا نحويا كاملا، والأسماء فى الأمثلة الأربعة المذكورة ترفرف على حافة الصفة، وربما على حافة الفعل أيضا. إن جملة « The Soul » من المحتمل أن تحمل لقارىء محدث — ربى (ولو بطريقة غير دقيقة) على أفكار مسيحية — إيحاء بالبقاء، وهو بطبيعة الحال إيحاء غير موجود فى تصور هيراقليطس. إن النفس بالنسبة لهيراقليطس هى كيفية وجوهر وقوة فى وقت واحد. إنها بلا شك شىء حقيقى، وإنها حقيقة ذات أهمية قصوى (لأن الإنسان يستطيع أن يثير أسئلة حول النفوس أو أى شىء آخر بطريقة واحدة : وهى أن يكون نفسا)، ومع ذلك فإننا ينبغى أن نتحاشى الوقوع فى شرك أحداث النحو والاصطلاح، بالحديث كثيرا عنها.

ولأن هيراقليطس يبنى علم كون Cosmology، فإنه يصبح من الضرورى بالنسبة له أن نضع فى اعتبارنا كيف أن النفس ترتبط بعناصر أخرى فى العالم المناسب، ففى الفقرة ٤٤ يقال إن أصل النفوس فيما هو رطب، وأنها تتبخر من الرطوبة، وفى الفقرة ٤٣ — على حكم أرسطو — يقال إن النفس عملية تبخر. إن كلمة ἀνα Θυμίασις فى الفقرة ٤٣ وصيغتها المشابهة فى الفقرة ٤٤ تفهمان التبخر الذى هو دافىء أو حار أو حتى نارى لأن التحول — كما أشرنا من قبل — من الماء إلى الهواء والتحول من الهواء إلى النار، يعتبر حالات مستمرة لعملية واحدة، تمثل الطريق الصاعد. إن هيراقليطس ومعاصريه لم يكونوا متعودين أن يميزوا بين التبخر والانفجار فى لهب. ولقد رأوا الظاهرة الأخيرة بوضوح

على أنها تشكيل أو ناتج طبيعى للظاهرة الأولى . إن البخار – فى حدود الرؤية الساذجة – يشبه الدخان ، والدخان يوحى بالنار ، وذلك يشير إلى الطريق الصاعد . وعلى العكس من ذلك فإن البخار على قدر ما يكون رطبا فإنه فى هذه الحالة يكشف عن ميله المضاد بأن يتحرك على طول الطريق الهابط ، محولا نفسه إلى ماء ، وإذا استمر الميل ، يحول نفسه إلى وحل وإلى أرض ، ويكون النفس حينئذ مكانها الطبيعى فى مكان ما فى المسافة بين الماء والنار ، وتشتمل فى داخلها على إمكانيات التحول الذاتى فى كلا الاتجاهين. إن هذه الحالة الخاصة التى هى بين بين ، تسمح لها أن تغير نفسها ، أو تخضع للتغير فى كلا الاتجاهين ، وهذه الحالة يضمها هيراقليطس مع المراحل الأخرى فى العملية الطبيعية الصاعدة والهابطة والتى تظهر نفسها على هيئة بخار أو دخان أو تصعد نارى .

ومع النفس وقوتها المتحولة ذاتيا كما تدرك فى النظر الطبيعى ، نجد من السهل أن نرى المقصود بالفقرة ٤٦ من ناحية ، وبالفقرات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ من ناحية أخرى. ولأن النفس شىء ما حركى تجنح دائما – بنوع من الدفع الداخلى – أن تصير شيئا آخر أكثر مما كانت ومما تكون فإنها (إذا كانت حكيمة وممتازة) قد تناضل صاعدة كى تصير أكثر جفافا ووضوحا ونارية ، أو (إذا استسلمت للتحلل) فإنها قد تنحدر هابطة كى تصير أكثر رطوبة. والنفس فى لغة أرسطو قوة تستطيع أن تحقق نفسها – أكثر أو أقل – فى أى من الاتجاهين ولم تكن ألفاظ هيراقليطس رقادة على أن تعبر عن مثل هذا التمييز المجرد منطقيا كتمييز أرسطو بين القوة والفعل ، ولكن ملمحا من ملامح عبقريته

المؤثرة يتميز فى مقدرته على أن يصل — بطريقة مجملة مبهمة — إلى أفكار فيما وراء الدرجة الدلالية الطبيعية للغته البدائية نوعا ما .

ويعقد الموقف نوعا ما أنه فى القطعة المروية الرئيسية التى منها أخذت الفقرة ٤٤ ، تظهر الفقرة كأنها ملحق بالملاحظة المشهورة عن استحالة النزول مرتين فى النهر نفسه (الفقرة ٢١) . وتسير القطعة كلها — كما سجلها آريس ديديمس Arius Didymus — على النحو التالى : « بالنسبة لأولئك الذين ينزلون فى النهر نفسه، تنساب مياه أخرى باستمرار . وإن النفوس تتبخر مما هو رطب ». ومن العسير أن نجد أى ارتباط واضح بين الجملتين ، ومن ثم فقد حكمت بأنه من الأحسن أن أقدمهما منفصلتين على أنهما فقرتان متمايزتان فى التنظيم الحالى. وعلى أية حال ، فإن الكلمات التى قدم بها آريس ديديمس القطعة المزدوجة توحى بأنه كان يرى ارتباطا بينهما أو أنه كان يحاول أن يراه . إن ما يقوله هو : « لأن هيراقليطس أراد أن يوضح أن النفوس تصبح على معرفة عقلية حين تصاعد فى بخار ، فإنه مثلها بالأنهار ، متحدثا هكذا . . . » ثم يأتى النص المزدوج . وبالرغم من أن هذا التفسير يجعل المسألة أكثر اضطرابا، فإنى أظن أننا قد نجد مفتاحا آخر فى فقرة أخرى عند آريس، التى فيها يعزو إلى هيراقليطس النظرة بأن النفس « تبخر مدرك » [1] . ومن الواضح أن هيراقليطس يحاول — باستعارة أو بأخرى — أن ينقل الفكرة التى تقول إن النفس توجد من عناصر رطبة معينة فى الطبيعة (ولربما كان فى ذهنه فكرة رطوبة الرحم الأم) ، وإن سر الفردية الظاهرة الذى لا تستطيع أية نظرية أن تفسره تفسيرا مرضيا ، يمكن أن يوصف مجازا بأنه يصاعد أو يتبخر من تلك الرطوبة

المتكونة . إن أرسطو فى كتابه النفس De anima يستعمل ألفاظا أكثر تطورا من الناحية الفلسفية ليعالج نفس المشكلة ، ولكننى لا أستطيع أن أرى أن تخصيصه لمؤثرات النفس على أنها معانى (اللوغوس) موجودة فى المادة يصيب لب المشكلة أكثر مما استطاع أن يصيبها تمثيل هيراقليطس التصويرى الساذج .

ولكن بينما يقيم النظر الطبيعى جزءا جوهريا من الحقيقة حول النفس فإنه لا يقيم ولا يستطيع أن يقيم الحقيقة الكلية عنها . وإذا كان ينبغى أن يفهم مذهب هيراقليطس فإن ظاهرتين للنفس متناقضتين ولا ينقصان بالتبادل ينبغى أن يوضعا موضع الاعتبار معا . إن النفس -من ناحية- ظاهرة واضحة متناهية فى العالم الطبيعى ، إنها تولد من الرطوبة ، وفى النهاية سوف تفنى مرة ثانية (بالرغم من أنه ليس ضروريا أن يكون ذلك لحظة ما نسميه موتا) . والنفس - من ناحية أخرى -تمتلك - أثناء فترة الوقت التى تكون فيها حية - استقلالا ذاتيا حقيقيا ولو أنه استقلال محدود . إن الفقرة ٤٥ مهمة فى هذا الارتباط ، وذلك أن تقول إن النفس لها مبدؤها الخاص فى النمو ، هو أن تقول إنها لا ينبغى أن تفهم لا على أنها تدفع إلى الفعل من الخارج ، بل على أنها تحرك نفسها من الداخل -مثلما تعيد النار إشعال نفسها من شرارة صغيرة . إن الإنسان يستطيع أن يعرف ما هى النفس بطريقة واحدة ، وهى أن يعيش مثل هذه العملية من إعادة إشعال النفس . إن النفس ، التى تسمى الذاتية Selfhood - فريدة فى ذلك ، إنها تملك خاصية مضاعفة ، وهى خاصية الوجود ، وخاصية معرفة وجودها . وفى تاريخ النظر الفلسفى أخذ المذهب المادى أحد المظهرين على

أنه المظهر الأساسى ، وأخـذ المذهب المثالى المظهر الآخر : ولكن هذين النظامين المتعارضين من التفـكير ليسا ـ فى نظرة هيراقليطس ـ شاملين للتعبير عن الحقيقة : لأنه يعتقد أن الحقيقة متناقضة فى القاع (الفقرة ١٧) ، وأن كل شىء آخر يتكون منها (الفقرة ٤٣) لايمكن أن يعرف بالتأكيد بأية وسيلة مفردة من الحيلة العقلية (الفقرة ٤٢) . وإن النفس نتيجة عرضية بدرجة كبيرة أو قليلة من العالم الطبيعى ، وأن النفس إلى حد ما ذات تصميم ذاتى، هذان الأمران هما حقيقتان عن النفس متصارعتان لكنهما غير زائلتين ، هذه النفس سوف يراها العقل المتيقظ دائما فى توتر غير مفهوم .

إن المبدأ بأن النفس ينبغى أن تسعى نحو أكمل فعل ممكن كيما تعرف بحق، يمثل بطرق مختلفـــة ، بالاستعارات المتناقضة للجفاف والرطوبة (الفقرتان ٤٦ ، ٤٧) وبالتمثيل بالشراب المقدس المخلوط (الفقرة ٥٠) . إن الإنضاج الخاص الذى تتضمنه كلمة κυκεῶυ كان شرابا دينيا مصنوعا من شعير ، وجبن مبشور وخمرة برميانية ، ومن الواضح أن هذه العناصر تجنح إلى أن تنفصل عن بعضهـا حين يسمح للشراب أن يقف . إن خاصية هذا الشراب يمكن أن يحافظ عليها فقط بالتحريك المستمر . إن ثيوفراستس Theophrastus ـ الذى ينص على الفقرة ـ يقدمها شارحا أن هناك أشياء خاصة تتماسك معا حين تكون فقط فى حركة، وهى تفقد طبيعتها الجوهرية حين تتوقف الحركة [٢]. إن الموقف الهيراقليطى هو أن كل الأشياء بلا استثناء تحقق وجودها بالحركة، ومع ذلك فإن المبدأ ـ بوضوح ـ أكثر صدقا مع بعض الأشياء منـه مع أشياء أخرى، وإنه لأكثر صـدقا على وجـه الخصوص مع النفوس الإنسانية . وإنك إذا

تشبثت ـ فى عناد ـ بطريقة من طرق الحياة فإن معنى ذلك أن تفقدها ، بينما أن تعيش دائما على الحافة ، وأن تكون على استعداد دائما لأى شىء يمكن أن يأتى « متوقعا ما لا يتوقع » ، فإن معنى ذلك أن تواجه الحياة فى حدودها الخاصة ، وهكذا تصبح متحدا معها فى الطريق الوحيد الذى هو ممكن من خلال استسلام النفس لقانونها الذى هو قانون التغير المستمر. إن النفس التى تتحرك تجنح إلى أن تتحلل ـ مثل شراب الشعير الذى لا يحرك ـ متكسرة فى رواسب من خفقات مادية من ناحية ، وفى طموح مثالى خيالى من ناحية أخرى . إن التصورات والأفكار التى تنشأ من مثل هذه الحالة للأمور تميل إلى أن تصبح باطلا ، إن الحقيقة عن العالم المرقش والمتناقض الذى نعيش فيه يمكن أن تأتينا بطريقة واحدة ، وهى حين تدخل أفكارنا وأحاسيسنا باستمرار فى اندماجات جديدة .

إن النغمة الأخلاقية فى الفقرات من ٤٦ إلى ٥١ تقف فى تناقض حاد مع القولة (الفقرة ١٠٨) التى تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق . وتؤكد الفقرات الحالية أن الطريق الصاعد نحو الضوء ، والجفاف ، والمعرفة العقلية ، مفضل على الطريق الهابط إلى الرطوبة والارتباك المخمور. فماذا يعنى ـ على ضوء هذا التصريح ـ بهذه الحيادية البادية فى الفقرة الأخيرة؟ إن الحل ينبغى أن يوجد فى الاتجاهين المختلفين اللذين تمثلهما القولتان ، إذ تمثل إحداهما اتجاها أخلاقيا وشخصيا ، وتمثل الأخرى اتجاها كونيا وعاملا . وفى إدراك هنا والآن ، ومع اختيار للطرق التى أمامى ، من الواضح أن أحكم أن طريقا أحسن من الآخر ، والحق أن الفشل فى أن أفعل

ذلك إن هو إلا وهم نفسى ، لأن النفس التى تحاول أن تتجنب اختيارا إنما تصنع اختيارا فى ذلك التجنب ذاته ، وذلك بتركها عملها تقرره خفقات مظالمة بدلا من عقل مضى . إن النفس — فى وعيها — تعرف الفرق بين الصعود والانحدار ، وهى تعلم أن البديل الأول يمثل إكمالها ، وأن الأخير يمثل هزيمة ذاتية . ومن ناحية أخرى فإن كل نضال أدبى واختيار أدبى ، والحقيقة الفريدة التى تعبر عنها ، مطمورة فى الزمن مثلما تطمر حادثة وسط أحداث أخرى لا حصر لها . إن الحادثة الفردية — من وجهة النظر الكونية — ذات مغزى مهما تكن كيفيتها وأهميتها الأرضية ، وإن الاتجاه الواضح يرمز له بالطفل الإلهى الذى يحرك فى تهور قطع النرد فى لعبة (الفقرة ٢٤) ، وليس هناك فى كل التناقضات فى فلسفة هيراقليطس شىء أكثر أصالة من هذه الصحة المتزامنة للاتجاهين ، الاتجاه التقديرى والاتجاه غير التقديرى .

إن القولات التى جاءت عن الشم (الفقرتان ٥٨ ، ٥٩) تتطلب بعض الملاحظة . إن التضمين الواضح أن النفوس فى الجحيم تتكون من دخان ، وأنها لهذا السبب ينبغى أن تدرك وأن تدرك بأن تشم وتشم (٤) . إن النظرة المتطلعة هى نتيجة أخرى لنظرة هيراقليطس — المذكورة سابقا — التى تقول إن الدخان والسحاب والبخار ليست إلا أشكالا مختلفة لحالة الأشياء الوسيطة بين النار والماء وأن النفس تتعلق وجوديا فى هذه المنطقة . ولأن النفس بخارية فهى أيضا دخانية ، والسؤال الذى يثار حول الفقرتين هو ، أى نوع من المعرفة يكون ممكنا فى حالة غير جسدية ومن ثم دخانية؟ إن الإجابة عن ذلك هو أننا — كالأشباح — لم نعد نستطيع أن ندرك وأن نميز بالبصر ، واللمس والسمع

لكن فقط بالشم . ويظهر هيراقليطس على أنه يقترب من الفكرة التى تقول إن هناك أنماطا من الوجود تختلف اختلافا جوهريا عن أنماط العالم المألوف التى نعرفها بوسائل مألوفة . ولربما يقدم هذا التفسير التواء جديدا غير مؤكد - جملة - إلى ما تقدمه الفقرة ٦٧ . والحق أن السؤال عما تكون النفس إنما هو سر عميق جدا (الفقرة ٤٢) ، ويقترح هيراقليطس أنه قد تكون هناك مظاهر من السر، لا يمكن فهمها جملة فى حالة وجودنا الحاضرة، والتى قد تصبح معروفة لنا وقتيا ، وقد تصبح وقتيا جزءا منا ، فى نمط ما من الوجود الذى يتبع صدمة الموت. إن الشواهد الأساسية لنظرة هيراقليطس حول هذا الموضوع توجد فى المجموعة التالية من الفقرات .

الفصل الخامس

فى النظرة الدينية

٦١ – ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقى ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٢ – الإنسان ليس عقليا ، وإن الذى يحيط به فقط هو العاقل .

٦٣ – إن ما هو إلهى تخطئه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم .

٦٤ – بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوغوس) فإنهم يبقون أنفسهم ضدها .

٦٥ – إنه كما يشعل الإنسان لنفسه بالليل نورا ، فكذلك حين يرقد إنسان حى رقدة الموت برؤيته المنطفئة ويربط نفسه بحالة الموت ، وكذلك الذى يرقد وهو مستيقظ برؤيته المنطفئة ، ويربط نفسه بحالة النوم .

٦٦ – إن الخالدين يصبحون فانين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .

٦٧ – هناك ينتظر الناس بعد الموت أشياء لا يتوقعونها ولا يتصورون عنها شيئا .

٦٨ – إنهم ينهضون فى يقظة كاملة ، ويصبحون حفظة على الأحياء والموتى

٦٩ – إن سلوك الإنسان هو إلهه الذى يحرسه .

٧٠ - إن الأقدار الكبرى تكسب مصائر كبرى .

٧١ - إن العدالة سوف تداهم الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .

٧٢ - إن النار - فى تقدمها - سوف تحكم كل الأشياء وتتغلب عليها .

٧٣ - كيف يستطيع الإنسان أن يختفى مما لا يسكن أبدا .

٧٤ - عندما وجد بعض الزائرين - بلا توقع - هيراقليطس يدفىء نفسه بنار الطهو قائلا : ها هنا أيضا آلهة .

٧٥ - إنهم يعبدون الصور ، تماما كما لو أنهم يتحدثون للمنازل ، لأنهم لايعرفون طبيعة الآلهة والأبطال .

٧٦ - الهائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المعربدون ، والمشاركون فى الأسرار ! إن الذى يعتبر بين الناس أسرارا إنما هو طقوس غير مقدسة .

٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصابية عروض شائنة،لو لم تكن تفعل فى شرف الإله ديونيسوس Dionysus ،ولكن ديونيسوس-الذى فى شرفه يهذون ويقيمون أعيادا كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .

٧٨ - حين يكونون مدنسين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كما أن الذى يمشى فى الوحل يغسل نفسه بالوحل ، ولو لاحظه أي من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لاعتبره مجنونا .

٧٩ – إن سيبول Sibyl العرافة تنطق بلسان هاذ كلمات جادة غير منمقة وغير جميلة ، ولكنها تصل بصوتها عبر ألف سنة بسبب الإله الذى فى داخلها .

إن النفوس الإنسانية لاتوجد فقط فى علاقة مع الأساس المادى الذى تتبخر منه ، إنها توجد أيضا فى علاقة هامة ، أو فى إمكانية علاقة هامة مع الكلمة (اللوغوس) الإلهية التى تتخلل كل الأشياء – أى مايمكن أن يقال – كل القوى. إن هناك فقرة عند سكستس أمبريقس، بالرغم من أنها لا تظهر على أن يقصد منها أنها نص مضبوط – معروضة على أنها قولة من مبدأ هيراقليطس فى هذه النقطة . إذ يبدأ سكستس بالنص على خطاب ايروبيدس إلى زيوس فى «المرأة الطروادية» : «إن الرؤية فى طبيعتك–أى زيوس–مضلة للعقل . إننى أصلى لك دون أن أعرف إذا ما كنت ضرورة أو طبيعة أو ببساطة عقلا للفانين». إن الحقيقة الإلهية التى يمكن أن تسمى باسم زيوس (حين يستعمل الاسم استعمالا جادا وليس ثرثرة ميثولوجية) ليست أكثر مايرمز له هيراقليطس على أنه الكلمة (اللوغوس) الإلهية. وتتصل فقرة يروبيدس فى نص سكستس بالشرح التالى بجزء من مبدأ هيراقليطس .

« وهكذا نصبح عقلاء بأن نستنشق الكلمة الإلهية حسب مذهب هيراقليطس . أثناء النوم يصيبنا النسيان ، ولكننا نصبح واعين مرة أخرى عند الاستيقاظ . لأن منافذ الحواس مغلقة عند النوم ، حتى إن عقلنا ينعزل عما هو قريب له فى العالم المحيط به ، وإن صلته بالأشياء الخارجية تكون محفوظة فقط فى مستوي نام خلال مسام الجلد . وحين يكون العقل هكذا منعزلا فإنه يفقد القوة التصويرية للذاكرة. ولكن حين نستيقظ من جديد فإنه يرتفع من خلال

منافذ الحواس التى تخدم كأنها نوافذ صغيرة، وهكذا حين يدخل فى علاقة مع ما يحيط بنا، فإنه يسترد قوة العقل » (٢).

وبينما يكون ممكنا أن سكستس قد يكون مضيفا إلى مذهب هيراقليطس فى سمو الوعى المتيقظ على النوم بإضافته شرحا عضويا من عنده، فإن الشرح على أية حال يبدو موافقا تماما لتعاليم هيراقليطس المعروفة، وعلى ذلك فإنه يمكن أن يعتبر شرحا أو تطورا طبيعيا لما قاله. ومهما تكن العملية الفسيولوجية الصحيحة فإن الشيء المهم بالنسبة لهيراقليطس هو أننا فى النوم — كما فى الغشية التصوفية — تخدعنا الأحلام والتوهمات (الفقرتان ١٥ — ١٦)، وأننا فى فترات اليقظة فقط، وفى أكثر هذه الفترات قوة، نستطيع أن نصل إلى لمحة مؤقتة لما هو حقيقى.

وهناك ملاحظة أخرى يضعها سكستس باختصار بعد الفقرة المنصوص عليها مباشرة، وأنا أضيفها لأنها تبدو أيضا أنها يقصد منها أن تكون تمييزا لنظرة هيراقليطس، وهى على أية حال ليست خارجة عن هذه النظرة إذ يكتب سكستس :

« تماما مثلما أن الفحم حين يلصق بالنار يخضع لتغيير يجعله متوهجا، بينما إذا أبعد عنها فإنه يصبح منطفئا، فكذلك هذا الجزء من الوسط المحيط الذى يحمل اغترابا فى الجسد، بفقده الاتصال بالوسط المحيط به، يفقد بذلك خاصيته العقلية بالانفصال، لأن معاشرته الوحيدة للعالم الخارجى تحدث الآن خلال مسام الجسد التى لا حصر لها. »

إن الفكرة هي أن النفس لا تصبح حية حياة قوية وواعية بالعزلة التي تستطيع فقط أن تولد الأوهام، ولكن حين تكون متيقظة يقظة حادة لما يجرى فى العالم المحيط بها، متيقظة فى مثل هذه الطريقة التى تشبه الفحم المستحرق الذى يسحب إلى داخله كمية أكبر من المادة النارية من النار التى تكتنفها .

إن آخر هذه السلسلة التمهيدية من الأقوال التى بها يميز سكستس مذهب هيراقليطس قد ذكرت فى الفصل الأول ، لكنها تستحق أن توضع موضع الاعتبار مرة أخرى فى السياق الحالى. إذ يكتب سكستس :

« وهكذا يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة والإلهية والتى بمشاركتنا فيها نصبح عقليين ، إنما هى معيار الحقيقة » .

إن الجزء الأخير من الفقرة ٤٣ ، المتمم بالفقرتين ٤٦ ، ٥٠ ،لم يلق ضوءا أبعد على معنى القولة . إن المشاركة فى الكلمة (اللوغوس) ليست عزلة ذاتية، وليست استجهالا للعقل ، بل إنها على العكس من ذلك ، فلأن الكلمة (اللوغوس) هى أساس الحركة والتغير المستمرين اللذين يرمز لهما أيضا بالنار الالهية، فإنه يكون ممكنا فقط بجعل نفوسنا جافة ونارية ، ومدركاتنا حادة ، ورغباتنا غير معرضة للعواطف المشبعة - إننا نستطيع حقيقة أن نشارك فى الكلمة (اللوغوس) بدلا من أن نغذي خيالنا بصعلكة ميثولوجية عنها . إن مثل هذه المشاركة،خلال التيقظ العقلى للعالم المتغير أبدا لكنه ظاهر ، هى التى تمدنا بمعيار الحقيقة .

وعند الحديث عن فلسفة هيراقليطس الدينية ، أو عن البعد الدينى

لفلسفته، ينبغى أن نتحاشى الإيحاءات المسيحية المألوفة التى يحتمل – حتى ولو فى صيغة متنكرة – أن تكون متعلقة بالكلمة. وليس هناك افتراض فى فكر هيراقليطس عن إله واحد عام يكون مرة واحدة شخصيا، وعليها، ومعنيا عناية عميقة (بالرغم من كل المظاهر التى تشير إلى النقيض) بالمصير النهائى للبشرية على العموم، وكذلك – على الأحسن أو الأسوء – بمصير كل فرد بشرى.
ولنكن متأكدين أن فى نظرة هيراقليطس وحدة والتصاقا يوجدان بطريقة ما على أنها مظهر خفى لتعدد الأشياء وتنوعها اللذين يريان فى كل مكان، بل إنه يذهب بعيدا حتى إنه يصف هذه الوحدة الكونية بأنها «الحكمة» (الفقرة ١١٩) و «العقل» (الفقرة ١٢٠) وتعبر مثل هذه الكلمات – على أية حال – عن استعارة يقصد بها أن تشير إلى القوة الغامضة المنظمة التى تشمل العالم ككل كاشفة عن إمكانيات غير محدودة من العودة بعد الهزيمة والخلق الجديد بعد التدمير والموت، ولو أننا فسرنا الاستعارة تفسيرا حرفيا فإننا سوف نؤكد على المشابهة البشرية المتضمنة فى فكرتى الحكمة والعقل، وهكذا نقع فى التجسيم.
إن اكسنوفان – كما لاحظنا فى المقدمة – قد أعلن ملاحظة جديدة فى فلسفة الإغريق الدينية بالسخرية من الخصائص البشرية بل الجنسية التى كانت تنسب إلى الله، وبتأمله قائلا إن الثيران لو استطاعت أن ترسم لتمثلت آلهتها على هيئة ثيران، وبإصراره أن الله فى طبيعته الحقيقية ينبغى أن يسمو على كل هذه الصفات. وليس من شك فى أن هيراقليطس قد تأثر بتعاليم اكسينوفان فى شبابه، وعلى أية حال فإنه يحمل المبدأ أبعد من ذلك فى فلسفته الناضجة. ومن المسلم به أن الفقرات الباقية من اكسنوفان قليلة جدا حتى إن الدرجة الكاملة لابتكاراته غير مؤكدة، ولكن ليس هناك شاهد

على أنه قد تابع التضمينات الأخلاقية فى مذهبه - وهو يعلن أن الله لا ينبغى أن يصور أفطس الأنف كما فى طريقة الأحباش، ولا أزرق العينين أحمر الشعر كما فى طريقة أهل تراقيا، أو على أنه يتحرك من مكان إلى مكان ،وعلى أية حال لم يقل شىء عن وجـــود الله وراء الخير والشر وأصبح الأمر متروكا أمام هيراقليطس كى يخطو الخطوة النهائية التى إليها يؤدى المنطق الدينى السمو . لأننا كلما نسبنا صفات أخلاقية لله فإننا بالضرورة نتشبث بأصنام القبيلة،وأوهام السوق عادة أيضا . إننا نميل إلى أن الله يقف بجانب الإنسان ضد النمور والثعابين والدود القاتل (بالرغم من الشواهد على النقيض) ، بل وفى فترات مناسبة من التاريخ يقف بجانب الديموقراطية ضد الدكتاتورية. إن مثل هذه الآراء المتشيعة - فى صيغة أو فى أخرى - تشفع لنفسها عند الخيال المحبوب حين يخص نفسه بالأمور الدينية . وعلى أية حال فإن أسس هذه الآراءتصبح ضعيفة بازدياد حين يفحصها إنسان بطريقة فلسفية بدون العدسات الوردية التى تجاهد مخاوفنا وآمالنا فى أن تضعها أمام رؤيتنا . إن التحدث بطريقة جادة عن سمو اللهو أن نقترح أن له طبيعة مستقلة عن صورنا وعن تصوراتنا عنه ، وأن نسأل بثبات عن هذه الطبيعة . إن طريقة الفلسفة هى أن تفعل ذلك تماما ، ولقد كان هيراقليطس فوق كل شىء فيلسوفا . ولو أن الله إله حقيقة وإله عام، فلابد أن يكون إذن إله كل شىء يعيش ويتحرك ويناضل بأية طريقة مهما تكن - إله كإله البعوض ، والصل ، والملائكة والشياطين ، والناس والفئران ، والمسيحيين وآكلى لحوم البشر ، عبقرية خلاقة واجتياح مدمر، دون أن يظهر أى تحيز خاص ودائم لأى من أولئك. ويلاحظ هيراقليطس

أن نوعا من العقل يظهر نفسه فى طبيعة الله وفى عملياته . ولكنه عقل يشبه — بطريقة مجردة وجزئية فقط — أى شىء نعرفه على المستوي الإنساني ولسوف نخطئه تماما إذا سمحنا لأية إيحاءات إنسانية أخري أن تلون وصفنا له. والآن إن فى حكمنا بأن العقل الإلهى يختلف اختلافا كليا عن عقلنا اليومى فإننا نشبهه من وجهة النظر الإنسانية المتشيعة — بشىء وسط ومستهين إلى درجة كبيرة كالطفل الذى يحرك النرد فى تعنت (الفقرة ٢٤). وهذه أيضا استعارة لكنها صالحة عن استعارات أخرى مألوفة تجنح إلى أن تؤثر على تفكيرنا. وهى استعارة ينبغى أن تذكر على وجه الخصوص عند قراءة الفقرات التى ينسب فيها هيراقليطس التوحد والعقل والألوهية للكل الكونى. إن القولات عن العالم ليست إلا حقائق مشطورة — صادقة وزائفة كما يحب هيراقليطس أن يقول — وإن القولة التى تقول إن العقل يقود العالم ينبغى أن توازن بالقولة المقابلة التى تقول إن الصاعقة توجه كل الأشياء (الفقرة ٣٥) و«أن القوة الملكية قوة طفل» (الفقرة ٣٤)

وحين نستعمل كلمة «الآلهة» جمعا فإن هيراقليطس يتحدث عندئذ عن شىء مختلف تماما عن السر الكونى البعيد. فإن الفقرة ٧٤ ، وهى الوحيدة التى تتطلب توجيهات مرحلية «ثابتة» — تجلب صورة ساحرة لهيراقليطس، بالرغم من شهرته الأخيرة كفيلسوف مظلم كريه، وذلك بمقابلة الموقف برشاقة خفيفة حين وجده بعض الزائرين — فى إحدى المناسبات يحذر نفسه عند موقد المطبخ والمطبخ ليس مكانا يوجد فيه عادة سيد إغريقى ، وبالنسبة لرجل أقل يمكن أن يلتمس تفسير ما . وهيراقليطس ، الذى لم يكن إنسان يرتبط بالقواعد البسيطة للايتيكيت، لاحظ ببساطة قائلا «هنا أيضا توجد آلهة» إن الفكرة القائلة

إن الآلهة توجد فى كل مكان ، أو على أية حال توجد فى أماكن غير متوقعة ، وهى ليست فكرة جديدة على هيراقليطس. فقد أعلن طاليس بقرن قبله تقريباً أن كل الأشياء حافلة بالآلهة . وأرسطو — فى نصه على الملاحظة — يأخذها على أنها « تعنى أن النفس تنتشر خلال الكل » ، ويأخذ سمبليقوس القولة — فى تعليقه على فقرة أرسطو — على أنها تعنى أن « الآلهة تمتزج بكل الأشياء » ، ثم يضيف رأيه الخاص قائلا « وهذا أمر غريب ». ولا شك أن الفكرة غريبة تماماً عند النظرة الأولى ، لكنها تصبح أقل غرابة حين تفحص دون تصورات ميثولوجية سابقة عما ينبغى أن تكون عليه طبيعة الآلهة يعنى بوضوح فى القرن السادس نفس الامتزاج بالنفس ، لأن أرسطو يقرر أن طاليس قد أدرك أن المغناطيس لابد أنه مطبع بالنفس لأنه يسبب الحركة فى الحديد . ومن الواضح بعد ذلك أن طاليس قد اعتقد أنه بينما توجد الآلهة أو مراكز قوة النفس فى كل مكان ، فإنها أكثر نشاطاً ووضوحا فى بعض الأشياء منها فى بعضها الآخر . وليس هناك فى هذه النظرة شىء مناقض لنطوق هيراقليطس المعروفة ، ومن المحتمل تماماً أنه قد اعتقد فى شىء مشابه لها جداً ، ولكن هناك نقصاً — لسوء الحظ — فى الفقرات التى حصلنا عليها واتى تحمل فى وضوح هذه النقطة .

وعلى أية حال فإن اعتقادين لهيراقليطس واضحان تماماً ، الأول أن الآلهة نماذج وجودية أسمى من البشر (الفقرة ١٠٤) ، والثانى أن الآلهة — مع ذلك — متناهية وفانية . والاعتقاد الأخير واضح من الفقرة ٦٦ التى تقول « إن الخالدين يصبحون فانين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر

ويموت بحياة الآخر » . إن كلمتى « الخالدون » و « الفانون » مترادفان تقليديان للآلهة والناس على التوالى ، وتفضيل هيراقليطس لشكل التعبير الأكثر تناقضا إنما هو خصيصة له . وإنه لمستحيل فى المنطق الدقيق بطبيعة الحال أن شيئا خالدا يصبح فانيا أبدا ، ذلك أنه لو فعل ذلك لما كان خالدا حقيقة فى المكان الأول ، والعكس صحيح . ولكن ليس هناك فى العالم كما يتصوره هيراقليطس شىء خالد بالمعنى الحرفى — إلا العملية غير المتناهية للفناء نفسه . ويظهر معنى الفقرة أن يكون إذن أنه فى دوامة التغير العام يأتى وقت حين يموت إله وتتحول قوة النفس التى تكونه إلى شىء آخر ، تماما مثل الناس حين يموتون ، يتحولون إلى آلهة أو شىء ما شبيه بالآلهة لفترة ما . وهذا التفسير للفقرة يؤيده كلمنت السكندرى لأن الترجمة التى يعطيها للفقرة هى : « الناس يصبحون آلهة ، ويصبح الآلهة ناسا » . (والفعل فى كلتا الترجمتين محذوف وقد ترك للقارىء ليضعه.) ويبدو أن ترجمة هيبوليتس — المستعملة فى الفقرة ٦٦ — أكثر حجية — للأسباب المناقشة فى أول فهرست ب . وعلى أية حال ، فمهما يكن التعبير الفعلى ، فإنه يبدو واضحا أن هيراقليطس قد اعتقد أنه يحدث — على الأقل فى بعض الأمثلة — تحول ناس إلى آلهة وآلهة إلى ناس .

والآن ، إذا كان الناس يصبحون آلهة فإن ذلك ينبغى أن يكون بعد نهاية الحياة البشرية ، وأن النفس لذلك يجب أن تبعث بعد الموت بطريقة أو بأخرى . وبالرغم من أن بعض الباحثين ينكر أن هيراقليطس قد اعتقد فى حياة النفس بعد الموت ، على أساس أن النفس مثل كل شىء آخر يجب أن

تـكون فى سيلان مستمر ، فاننى لا أرى كيف أن قبوله لمثل هذا الاعتقاد يمكن أن ينكر إذا وضعت شواهد الفقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ وأيضاً ٧٠ موضع اعتبار كامل. إن المسألة هنا مسألة بعث وليست مسألة خلود. إن التمييز الأقدم بين الفكرتين قد أصبح مفقوداً فى البلاد المسيحية الحديثة ، حيث تحمل فـكرة الخلود معها، أى عدم موت نهائى وحياة أبدية. ومن الطبيعى يكون مناقضاً لموقف هيراقليطس أن تقول إن النفس تستمر إلى الأبد . فلا شىء يدوم إلى الأبد إلا الفعل . ومع ذلك فإن الأشياء — حتى فى عالم متغـير بلا توقف — تستمر أطول من أشياء أخرى . وفى كتاب فيدون — وبعد أن صبح من المتفق عليه أن النفس من المحتمل أن تعيش بعد موت الجسد فإنه يثار السؤال عما إذا كان من المحتمل أن النفس تعيش خارج الأجسام العديدة التى كانت تتقمصها ثم تفنى مع ذلك فى النهاية ، تماما مثلما يرتدى إنسان — فى تتابع — أردية عديدة ثم يموت مع ذلك فى النهاية(٥). وعلى الرغم من نقض سقراط المزخرف للاقتراح فإنه كان نظرية أكثر قبولا عند الإغريق منه عندنا عادة ، والشاهد يبدو أن هيراقليطس قد اعتقد فى شىء ما من هذا النوع.

ولـكن إذا كان لهيراقليطس نظرية فى البعث — كما أعتقـد ذلك — فإن دلالاته عن طبيعة ذلك البعث ناقصـــة نقصاً مؤلماً فى الفقرات . إن هناك ملاحظاته الهامة بأن التجارب التى تنتظر الإنسان بعـد الموت غريبة تماما حتى إنها لتتحـدى التصور أو التوقع السـابقين (الفقرة ٦٧) وهى ملاحظة تعطى تطبيقاً أكثر تعييناً للحقيقة العـامة المنطوقة فى الفقرة ١٩ . ولو أن وعينا يستمر فيما بعد الموت مطلقاً ، فإنه قد يجد الحالة الطيفية حالة غير متوقعـة حقاً ، ولقد

حذرنا كثير من الفلاسفة القدامى ألا نتعب أنفسنا على عتبة الموت بالتشبث بأفكار متصورة سابقاً عما سوف يأتى. إن الفقرة ٦٨ التى تقول : «إنهم ينهضون فى يقظة كاملة، ويصبحون حفظة على الأحياء والموتى»، فقرة صعبة التفسير ، وذلك لأنه من المستحيل أن نكتشف بالضبط إلى أى شيء تشير كلمة (هم). ومن الواضح أنها لا تشير إلى الموتى فى العموم لأن أولئك الذين هم غير محقق الشخصية لا بد أن تكون لهم السيطرة على الأحياء والموتى ولربما كانوا النفوس التى حيل بينها وبين أن تصبح رطبة فى الحياة وجعلت أنفسها فى أضواء جافة .

إن الفقرة ٦٥ تعرض قولة من أكثر القولات غموضاً، وأحسب أنها أهم القولات فى كل الأصل الهيراقليطسى الباقى . ولقد اقترحت قراءات وتفسيرات عديدة متباينة، وقد ذكرت قليلا منها فى فهرست ب. إن ترجمة فيربانكس المشهورة والتى تقوم على ترجمة باى وانر للنص المطبوعة بحذر شديد، وهى : « إن الانسان — كالضوء فى الليل — يوقد ثم ينطفيء »، هذه الترجمة تعبر عن فكرة عادية نوعا ما وتفقد زبدة ما يقول هيراقليطس . إن الترجمة الحالية تقوم على ترجمة مراجعة للنص التقليدى — كما هو مشروح فى فهرست ب، وأعتقد أنها تدل — بطريقة غامضة لكن بطريقة لا تقدمها أية فقرة أخرى — على مظهر جوهرى لنظرة هيراقليطس المتناقضة عن طبيعة الموت .

إن الحقيقة الأكثر وضوحا عن الفقرة هى أنها تتعلق على تورية خطيرة . ذلك أن الفعل ″α πτειν يعنى فى صيغة المبنى المعلوم « يربط » و « يلصق » ويعنى أيضاً « يشعل » و « يوقد » . وإن أى معجم إغريقى

يعطى كلا من هذه المعانى على أنها مسألة عادية ، وفى الصيغة الوسطى التى تستعمل – على الأقل – على مظهرين من مظاهر الكلمة الثلاثة فى الفقرة الحالية ، يصبح المعنى الثانى إما «يشعل ضوءا لنفسه» أو «يوقد نفسه» ، «يتفجر لهباً» والآن : إن الجملة الأولى من الفقرة واضحة تماما . إنها تصف – على أساس المقارنة فعل إنسان بالليل يشعل ضوءا لنفسه لأن رؤيته يعوقها الظلام . وإنه الحدث الثانى للفعل الذى هو فى غاية الثقة . فهو يخلق تورية على السطح ، وعليه فإن الجزء الأوسط من الفقرة يمكن أن يعنى « وبالمثل فإن رجلا حياً – حين يطفىء الموت رؤيته – يربط نفسه إلى حالة الموت » (حرفياً ، إلى [حالة] رجل ميت) . ولكن لو أن ذلك كان المعنى الكلى ، لكانت القولة متهافتة ولكانت التورية حيلة طفولية . وهذا التفسير البسيط غير مقبول لأن هيراقليطس – حتى عند مزاحه – يكون متعمقا فى جده . وأعتقد أن الفعل فى حدثه الثانى يحمل معنيين فى وقت واحد ، فبالإضافة إلى المعنى الذى أعطى آنفاً ، فإنه يتضمن فكرة أبعد عن إشعال النفس ، وعن التفجر فى لهب وحين يطبق هذا المعنى الثانى على الجملة فإنه ينتج الترجمة التالية « وبالمثل ، فإن رجلا حيا ، حين تنطفىء رؤيته [البشرية] فى الموت ، يتفجر لهبا عند وصوله إلى حالة الموت» إن المعنى الأول هو المعنى الأساسى ، والمعنى الثانى عبارة دلالية – قصدت بدرجة ضعيفة لكنها جادة – لتكون فى الحال علامة استفهام ومذكرة بأن هناك على الدوام جانبا آخر ومناقضاً لكل موقف ، وأن هناك على الدوام أكثر مما يقابل العين فى أى شىء جوهرى وأكثر أنتولوجيا كالتحول المعروف بالموت . إن سر الموت ليس شيئاً يمكن أن يعبر عنه بطريقة لغوية مستقيمة . إن كل لغة تحمل معها إيحاءات تطورت من التجارب المألوفة للحياة الإنسانية اليومية فكيف

إذن يمكن أن تكون صالحة أن تصف طبيعة شيء غير مألوف مطلقاً وتحولا بشرياً غامضاً كتجربة ما بعد الموت التى « لا نستطيع أن نتوقعها وليس لدينا عنها تصور » الفقرة ٦٧ ؟ وإن هيراقليطس — مثل كل شاعر جاد — ليدرك التعبيرية المحدودة للغة اليومية ويستعمل حيلا معينة وعلى الخصوص الاستعارة والتناقض ليشير إلى ماوراءهما فاستعماله للفعل على حدثة الثانى فى الفقرة متعدد المعنى إذن(٦)، وإن عقل القارىء ليصعب عليه أن يفكر فى الاتجاهين فى وقت واحد — وهى صعوبة توجد أحيانا فى كل الكتابات الجيدة .

إن الجملة الأخيرة من الفقرة أقل أهمية وهى تشبه فكراً طارئا ألقى من أجل مقياس جيد، وهى لا تبدو لى أنها توضح النقطة الغريبة المعقدة والغامضة قصداً فى الجملة الوسطى، ولكنها موجودة، وينبغى أن نصنع منها قدر ما نستطيع. إن السؤال الرئيسى حولها هو : كيف تفسر الفعل الذى يحدث فى الزمن الثالث هنا . فهل يحمل المعنى المزدوج للمثال السابق ؟ إننى لا أظن ذلك بالرغم من أن الإجابة الأكيدة مستحيلة . ولقد أعلن هيراقليطس بقوة أن أية استضاءة بادية فى حالة النوم إنما هى مجرد حلم خاص وليست وعياً حقيقياً (الفقرتان ١٥ ، ١٦). وعلى فرض أن من خصائصه أن فى ذهنه مظهراً متناقضاً للموضوع، وأن النوم بالرغم من رطوبته فإنه قد تنبثق عنه شرارات لهب ، فإنه لا توجد بينة فى الفقرات الموجودة لتأكيد مثل هذا التفسير . وعلى أساس من شواهد الفقرات فى تعاليم هيراقليطس فإنه من الأحسن لنا أن نفترض أن الفعل فى زمنه يعني ببساطة «يربط نفسه» أو « يصبح مرتبطاً » ولا يعنى «يتفجر لهباً». إن نتيجة عرضية لهذا التفسير يمكن أن تكتشف بناء أنيقاً للتنوعات الدلالية

للفعل . فهو أولا الإضاءة فقط ، ثم يعنى الارتباط والإضاءة ثم الارتباط فقط . ومن المحتمل أيضا أن هيراقليطس يقصر المعنى الأخير ليكون فى صيغة المبنى للمعلوم أكثر منه فى الصيغة الوسطى لأن الصيغتين فى الزمن المضارع المستعمل لا يمكن أن يميزا نحويا . إن الجملة الأخيرة يمكن أن تقرأ : « حتى مثل الذى يكون مستيقظا يصبح مرتبطا بحالة النوم ». ولكن يبدو أنه من المحتمل أن هيراقليطس — وقد سبق عصر النحاة — لم يفكر فى التمييز بين الصيغة الوسطى وصيغة المبنى للمعلوم حيث لم يكن هناك فرق فى صيغة نحوية ، وأن فى المثال المضارع بالتالى — يمكن أن يبعد التمييز .

ولكن التفسير السابق للفقرة ٦٥ يتركنا فى مأزق : إذ كيف نوفق بين فكرة الموت التى يبدو أنها تتضمنها ، مع الفكرة المتضمنة فى الفقرة ٤٩ ؟ إن إحدى الفقرتين تتصور الموت على أنه توهج فى لهب، وتماثلها الأخرى مع معبر خلال حالة مائية . إن إحداهما ترى الموت بنظرة الطريق الصاعد ، وتراه الأخرى بنظرة الطريق الهابط . فهل يقصد هيراقليطس أن بعض النفس فى الموت تذهب طريقا ، وبعضها يذهب طريقا آخر ؟ تلك بوضوح هى إجابة كيرك لأنه يكتب قائلا :

« لو أنه حين يموت الجسد تصبح النفس ماء أو تبقى نارية ، فما هو العامل الذى يقرر هذه النتيجة؟ إنه — بوضوح — تكوين النفس عند حالة الموت ،.. فإذا كانت كمية الماء فى لحظة الموت تفوق كمية النار فإنه من المحتمل أن النفس ككل تعانى «موت» التحول إلى ماء . لكن إذا كانت النفس يغلب عليها

الجفاف فإنها تهرب من موت الصيرورة ماء وتلحق بكتلة العالم النارية . ذلك هو استنباط، لكنى أظن أنه استنباط مسموح به». (٧)

ومع تفسير كيرك هذا أوافق على الكل إلا مع الصفة المتأملة بأن النفس قد تخضع لكلتا العمليتين فى وقت واحد . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط يفعلان فى النفس فى وقت واحد ، بالرغم من تفاوت الدرجة ، وإن كل نفس إنما هى فى حالة معينة من التوتر بين الجذب الصاعد والجذب الهابط . ولأن كل الأشياء تعيش فى حالة من التغير ومن بينها النفس فإن العناصر المتصارعة فى النفس قد تنجذب نحو الموت كل على حدة ، فيتوهج جزء كالضوء فى الليل بينما يغوص الجزء الآخر باردا إلى سكون مائى أرضى .

إن التفسير السابق قد يلقى بعض الضوء على معنى الفقرات ٧١ ، ٧٢ ٧٣. ولأن الفقرتين الأولى والثالثة قد نقلهما كلمنت السكندرى ، ونقل الثانية هيبوليتس ، فإن هناك نقادا يعترضون على هذه النقول على أساس أن هؤلاء الكتاب المسيحيين قد يكونون التمسوها من أجل أغراضهم الإنجيلية . ولكن كلمنت وهيبوليتس لم يكونا يستعملان هيراقليطس إنجيليا مهما يكن قصدهما العام. فلقد استشهدوا به على أنه فيلسوف وثنى ، ولقد فعل هيبوليتس ذلك مع هدف أبعد وهو أن يظهره على أنه جذور هرطقة تسربت إلى المسيحية. ولا يبدو أن هناك سببا أكثر فيما كان ينبغى أن يستشهدوا به خطأ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك شواهد كثيرة على أن هيبوليتس يستشهد مرة (مهما يكن تفسيره بعد ذلك) بدقة وعناية. إن النص الذى يعطيه هيبوليتس هو : « إن النار فى تقدمها سوف تحكم وتسيطر على كل الأشياء ». ولو أن هذا النص أمكن قبوله

على أنه كلام أصيل من هيراقليطس، فلا ينبغى أن تكون هناك صعوبة فى قبول نصى كلمنب لأن ثلاثتها تسير فى قطر واحد .

ولكن لكى نقبل هذه النقول الثلاثة على أنها موثقة فإنه من الضرورى أن نكون على قدرة فى أن نرى كيف تتلاءم — حتى ولو بغير إحكام — داخل كوزمولجية هيراقليطس المتناقضة المعروفة . والآن، إن المبدأ الأساسى الذى ينبغى أن نضمه فى أذهاننا عند قراءة أى من نطوقه هو أن كل شىء له مظهر آخر ومتضاد، وهو مظهر يراه فقط عقل نشيط نشاطاً كبيراً حتى ليكون على قدرة فى أن يخطو أحيانا داخل نظرة مختلفة تماما عن النظرة التى بدأ منها . إذ ليس هناك مثل هذا الشىء الطبيعى المجرد ، فإنه لتجريد تصورى أن الناس قد تطوروا كآلة من آلات العصر التكنولوجى . إن النار الهيراقليطية — كما رأينا — نار طبيعية وأكثر من طبيعية فى وقت واحد ، إن لها مظهراً نفسياً (كالإسراع الداخلى والاشتعال) ، ولها مظهر ميتافزيقى (كالعملية الخالدة) ولها مظهر أخلاقى. والآن ، إذا كان هيراقليطس قد اعتقد فى أدوار كونية — وهو احتمال قد نوقش فى الفصل الثالث — فإنه فى هذه الأدوار الزمنية حين تتوهج النار الكونية فى احتراق مطلق لا يزال هناك معان متعددة فى المسألة . إن النار — عند مثل هذه الأزمة فى حياة الكون — تفنى كل الأشياء ، لكنها قد تفعل ذلك فى أي من طريقين . فهى قد تحرق الفرد إلى رماد أو قد تماثله مع كيانها الخاص . ولربما — بطريقة قد تبعد عن فهمنا المنهجى — تمارس عملها فينا فى الطريقين فى وقت واحد ، لأن نفس كل إنسان مقسمة ، وإن كل إنسان — بدرجة ما — يتحسس طريقه نحو الضوء ويغوص فى الترابية فى وقت واحد . إن الخلاص والهلاك ليسا حالتين

متمايزتين بوضوح ، إن أحدهما يمنح لأفراد محظوظين ، ويمنح الآخر لأفراد سيئي الطالع . إن القدرين يمثلان العناصر المتحاربة أبداً فى النفس الإنسانية ، بحنينها للضوء وقابليتها للوحل فى وقت واحد . ولكى ندرك استعارة هيراقليطس ينبغى أن نفكر فى الوحل على أنه غير قابل للاحتراق ، ولكن اكتشافاتنا قد أزالت أية عقبة على هذا الخط . وعلى أية حال ، فإن مضمون استعارة الضوء والوحل هو أنفسنا ، والسؤال الأساسى هو فى أيهما سنكون غالباً . إن اختيارنا — الذى يتجدد بمعنى ما عند كل لحظة من لحظات الاستيقاظ — يقدر نتيجة خاصة فى الاحتراق العظيم لأن القرار حينئذ هو : بالنسبة لكل كائن واع : إذا ما كان لابد أن يكون لهباً أو رماداً . إن المادة الاستعارية حرفيا طريقه مضللة ، إن كل إنسان يكتشف المعنى ينبغى أن يصل إلى ذلك بأن ينظر فى أعماقه ومصادره الخاصة .

وفى كل الأحوال ، حين يوضع الموقف الكونى المطلق موضع الاعتبار فى حدود الاختيار الدائم الذي يوجد أمام كل فرد واع ، فإن ملاءمة الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ مع فلسفة هيراقليطس تصبح واضحة . إننا لا نتعرف السياق الأصلى للفقرة ٧١ ، ولكننا قد نفترض أن الكذابين وشاهدى الزور قد ذكروا كمجرد أمثلة وليسوا أكثر الأمثلة أهمية — على أناس يختارون الطريق الهابط . إن جوهر الطريق الهابط فيما يمكن أن يسمى (وصفيا وليس ميلودراميا) بالنظرة الكارثية ، هو أن نصبح ضحية للحادثة خلال الارتباط بالأشياء والمواقف الدنيوية التى يدمرها . إن النار عندما تتقدم إنما هى حقيقة طبيعية وحاكم إلهى فى وقت واحد . إنها تحكم وتسيطر على كل الأشخاص وتحكم

مظاهر كل شخص يفشل فى الارتفاع إلى حالتها الخاصة من النشاط الناري والوعى الواضح غير المحدود . والحقيقة أن كل شخص وكل شىء – إلى درجة ما – بالتجمد فى تفسيتها الخاصة – يفشل فى أن يصبح شرارة راقصة نقية من اللهب، وهكذا يخضع للحكم . إن الصيرورة لهبا أو رماداً هى المعضلة الدائمة التى لا مفر منها والتى إليها ينبغى أن يوجه كل كائن متحرك استجابته الهادئة الصغيرة فى كل لحظة .

الفصل السادس

الإنسان بين النـــاس

٨٠ — التفكير مشترك للجميع .

٨١ — ينبغى على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلى ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغى أن يكون تمسكهم أشد ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهى واحد ، يسيطر حسبما يشاء ، ويكفى كل الأشياء ومع ذلك فهو أكثر منها .

٨٢ — يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .

٨٣ — القانون يتضمن إطاعة استشارة إنسان .

٨٤ — إن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .

٨٥ — إن أفضل الناس يفضلون شيئا واحدا على كل ماعداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتخم الدهماء أنفسهم كالماشية .

٨٦ — يمجد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون فى المعركة .

٨٧ — حتى ذلك الذى يعيش فى شهرة عظيمة لا يعرف إلا ما هو مشهور ويتمسك به .

٨٨ — أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء نارا .

٨٩ — من المضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء كى يصبح محكوما بها .

٩٠ — تنبح الكلاب على الإنسان الذى لا تعرفه .

٩١ — ماذا عندهم من عقل أو إحساس ! إنهم يصدقون أقاصيص الشعراء ويتبعون الدهماء كمعلميهم ، جاهلين المبدأ بان الأشرار كثيرون والأخيار قليلون .

٩٢ — يخدع الناس فى معرفتهم بالأشياء الواضحة — كما كان هوميروس بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق . لأن الصبية قد خدعوه وهم يقتلون القمل حين قالوا له : « إن الذى رأيناه وأمسكنا به نتركه خلفنا ، بينما الذى لم نره ولم نمسك به نحمله بعيداً » .

٩٣ — ينبغى أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد وكذلك أرخيلوخوس Archilochus .

٩٤ — يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر .

٩٥ — من الأحسن لأهل افيسوس أن يشنقوا أنفسهم ، كل رجل منهم ، وأن يتركوا مدينتهم يحكمها الفتيان ، لأنهم نفوا هرمادورس — أفضل رجل بينهم — معلنين : « لن نستبقى بيننا أحدا يتفوق على الآخرين ، فإن وجد مثل هذا الإنسان فليذهب وليعش فى مكان آخر » .

٩٦ — هل عندكم وفرة فى الثروة — يا أهل أفيسوس — كى تعاقبوا على وسائلكم الشريرة .

٩٧ ـ بعد الميلاد يرغب الناس أن يعيشوا ويتقبلوا مصائرهم ، ثم يخلفون وراءهم أطفالا ليصبحوا مصائر بدورهم .

* * * *

لم يكن هيراقليطس ـ على عكس فيثاغورس ـ مؤسس جماعات ، فموقفه من الجماعة موقف المعارض بشدة . إن الجماعة ـ بمعنى عميق ـ إلهية ، وكل القوانين الإنسانية مستمدة من القانون العام والإلهي الكافي (الفقرة ٨١) ، وهو العقل الذي «يوجه كل الأشياء خلال كل الأشياء» (الفقرة ١٢٠) . وعلى العكس من ذلك ، فإن أية جماعة حقيقية إنما توجد كي تتكون على الأغلب من هذه النفوس الرطبة المخمورة التي يزدريها هيراقليطس . إن تمييز المظهر السياسي لفلسفة هيراقليطس يتطلب معرفة متساوية بهاتين الفكرتين المتعارضتين والمتكيفتين بالتبادل .

إن الفقرتين ٩٥ ، ٩٦ تعطيان إشارة مختصرة عن حادثة كان لها بلاشك تأثير حاد على الفيلسوف ، حددته في هيئته العقلية الكارهة للبشر . ونحن لا نعرف شيئا عن هيرمادورس ولا عن الأسس التي من أجلها نفاه أهل إفيسوس ، لكن ليس هناك شك فيما يخص حكم هيراقليطس على الموضوع . ومهما يكن الغم والحرمان الشخصيان اللذان أحس بهما عند نفي صديق فإنه من الواضح أن تفكيره لابد كان قلقا للخطر السياسي الأكثر عموما والذي كانت هذه الحادثة مذكرا به ـ هذا الخطر هو التهديد الماثل أبدا ـ تهديد الوسط التجمعي ضد الفرد الظاهر . والكلاب ـ بعد كل شيء ـ تنبح على أي إنسان لا تعرفه (الفقرة ٩٠) .

إن التوسط يأخذ معنى أكثر إيجابية فى الفقرة ٨٨ خلال تصور الإفراط hybris لقد ترجمت الكلمة فى الفقرة « بالتأكيد الفاضح للذات » ، ونستطيع أن نحتفظ بالجملة بالرغم من مضمونات أبعد يمكن أن تلاحظ. إن الترجمة الأكثر شيوعا مثل كلمتى « الفخر » و «الكبرياء» قد تكون ـ وبالرغم من أنها ليست خطأ ـ أكثر تعرضا لسوء الفهم . إن هيراقليطس نفسه يبدو أنه كان فخورا بل ومتكابرا لو أننا صدقنا الأقاصيص القديمة الثابتة عنه . وهو بالتأكيد لا يقول إن هذا النوع من التفاخر الخاص به ينبغى أن يطفأ. ذلك أن عاطفة البعد كانت على وجه الخصوص قوية عنده وإن نوع النفس التى وردت فى الفقرة ٨٨ ينبغى أن تفهم على أنها شىء معارض ومخاصم للصراع الأرستقراطي المتفاخر نحو الضوء. وتبعا لذلك فقد رأى بيرنت وفيربانكس أنه من الملائم أن يترجما hybris « بالإسراف » وترجمة فيربانكس للفقرة هكذا . « إن الإسراف ينبغى أن يطفأ أكثر من الحريق . » وهى على أية حال تدل على جزء جوهرى من الفكرة . إن ما تتضمنه الكلمة هو التراخى الروحى والكبرياء معا ، إنه التراخى الذى يوجد الرضا فى أن تكون متراخيا . إن فى كل نفس ميلا إلى أن تصبح مفككة روحيا ، ومسرفة ، وبهذا المعنى تصبح أنانية ، أن يُقمع هذا الميل لو كان هناك طهارة ونمو صاعد فى كل من الفرد والجماعة . إن الحالة الجيدة للنفس والمجتمع كذلك هى حالة الشد مثل شد وتر قوس مجذوب إلى الخلف أو مثل شد أوتار قيثارة مضبوطة بدقة (ففقرة ١١٧) إن تفكك وتر القوس يمنع النابل من أن يصيب عين الثور ، وإن تفكك أوتار القيثارة يمنع اللاعب من إنتاج الأصوات الموسيقية . وإن التطرف هو تفكك الوتر الداخلى للإنسان ، ويترتب عليه أن يفقد تحكم النفس وتصبح رطبة وغير مهذبة .

ومن المصادفة أن يكون هناك تناقض متميز فى الحقيقية بأن هيراقليطس يستعمل تشبيه الاحتراق حين لا تكون الحالة التى يتحدث عنها ـ حسب استعارته العادية ـ غير نارية بل مائية .

وفى تعرفنا على التمييز السابق ينبغى أن نتذكر أن هناك دائما بالنسبة لهيراقليطس جانبا آخر مناقضا لكل موقف . إن الإفراط ـ شأن كل شىء آخر ـ متناقض ويمكن أن يرى من خلال جهتين مختلفتين . فبينما يمثل ـ من ناحية ـ الزهو «الرطب» المتعجرف الذى يميز النفوس الدنيا ، فإن له أيضا معنى عاليا آخر . ذلك أن هناك معنى فيه يجنح كل شىء إلى أن يتشبث بكينونته العينية الخاصة ، وفيه يناضل كل شخص أن يحافظ ويؤكد على نفسيته الخاصة . إن تأكيد الذات ، بل والتأكيد الصارخ للذات إنما هو خصيصة كلية ، إنه هو الذي يجعل الصراع ممكنا ولا مناص عنه ، وهو الذى يعطى للوجود معنى ، وبدونه تتوقف كل الأشياء عن الوجود (الفقرة ٢٧) . وعلى المستوى البشرى يصبح التأكيد أكثر أنانية : ذلك أنه — من الناحية الدرامية ، هو الذى يمد الفيضان المأساوى (αμαρτια) الذى اعتبره أرسطو السبب الفعال فى المأساة الأصيلة . (١) إن البصيرة المأساوية الرئيسية التى تنظم خلف حدود المسرح تنظر بعين الاعتبار لتأكيد البشرى الذات ، وهو ما يمكن أن يقال عنه الوجود البشرى على أنه دائما فى المجرى الطويل للانتهاء الذاتى . ولابد أن هيراقليطس قد وافق ، ولكن موافقته لا تتضمن اللاشيئية nihilism أو الميلودراما أو العطف الذاتى . لأن الانتهاء لا يعنى الهزيمة

إلا بالنسبة لأولئك الذين هم ضحاياها غير الراغبين . إن النفس الحكيمة الهادئة — التي تتحرك بثقة ورشاقة نحو الضوء — تتقبل الوقتية وظروفها باختيارها الخاص (الفقرة ٤٥) ، وهكذا فإنها لاتجعل من نفسها ضحية مهزومة للتغير بل مشاركة فى العملية المقدسة للانتصار الذاتى .

إن أولئك الذين يعبرون عن الطريق الأحسن ويختارونه ، بدلا من أن ينحدروا فى الطريق الأسوأ (على فرض أن كلا الطريقين — فى الحساب المطلق — هما متمان ضروريان) يشار إليهم فى فقرات ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ . وأن تموت فى معركة — أى فى حالة من النشاط الفياض — أكثر شرفا وامتيازا من أن تموت فى مرض بليد (٢) . وإن الرجل الذى من الطبقة الأولى إنما هو نفس جافة نشيطة ، وهو لايتبع الجماهير ولاهتافاتها الشعبية (الفقرة ٩١) ، وهو ينبغى أن يكون الحاكم الطبيعى فى جماعة طيبة (الفقرة ٨٤) . ولكن بسبب الأمراض والاضطرابات فى الجماعات الحالية فإنه ينبغى أن يسير فى حياته الأساسية وحيدا ، وذلك لأن الحكمة « تعيش منعزلة عن كل شىء آخر » . (الفقرة ٧) .

ومع ذلك فبالرغم من أنه يوجد معنى ينبغى أن يقف فيه منعزلا ، فإن هناك أيضا معنى ينبغى فيه على الرجل السامى ألا يقع فى العزلة ، إنه ينبغى أن يحتفظ — خلال الإدراك وتعقل الذكاء السريع — بنشاط وقرابة متجددة مع الكلمة (اللوغوس) النارية التى تكتنفه . إن مثل هذه القرابة لايمكن أن تتحقق تماما بالفرقة ، ذلك أنه من الضرورى أن « يقودها ما هو عام »

(الفقرة ١٥،٢) وهى فى نفس الوقت تصحح وتعترض الإدراك الزائف للإنسان عنها . إن أهمية مبدأ التجربة المشاركة – مع أنها موجهة تجد تجسيما سياسيا فى الفقرة ٨١ . إذ تبدأ الفقرة بتورية على التعبيرات اليونانية « فى العموم » و « بوعى عقلى » (٣) ، فهى إذن تسبق كى تقدم كلمة لم تظهر فى أى من الفقرات السابقة ، ولكنها الآن مستعملة فى الفقرات ٧١ ، ٨٢ ، ٨٣ – إنها كلمة القانون νόμος • ويرى كل من رينهاردت وجيجون أنه ينبغى أن يكون هناك تمييز بين « كل القوانين البشرية » و « قوانين المدينة » – فالأولى تمثل العادات والعرف والمدركات والتقاليد وباختصار القوانين غير المكتوبة التى تسير عليها الحياه البشرية ، بينما الأخرى قوانين مشترعة . إن التمييز قد يجد تسويغا فى الحقيقية بأن الترجمة التى أعطاها ليدل وسكوت وجونز هى : « تلك التى فى الممارسة والاستعمال والامتلاك العادى » ولكن بينما يقال إن الكلمة هناك تدل على « العادة والاستعمال » فإن المعنى الأكثر تحديدا هو «القانون والشريعة التى تخلقها السلطة» . وعلى أية حال فإن كيرك يرفض فى حكمة – التمييز على أنه مضلل (٤)، لأن اليونان يعتبرون القوانين المشترعة نابعة ومستمدة من القوانين المكتوبة ، ولقد قال هيراقليطس عن كليهما إنهما يشاركان – ولو بدرجة غير كاملة – فى « القانون الالهى الواحد ».

وبالرغم من أن القانون (Nomos) الالهى الواحد لا يختلف أساسا عن الكلمة الالهية الواحدة فإن هناك فرقا لافتا فى المضمون ، هذا الفرق صنعه اختلاف الاستعارات المثلة . إن المذهب الذى أوجدته الكلمة الجديدة يشتمل على جزء ضرورى من الحقيقة الكاملة – وهى أن أى مجتمع يستطيع أن يفلح فقط إذا

كان هناك نوع من التبادل فى الوعى العقلى بين المواطنين وأن هذا الوعى العقلى والجماعى لا يأتى إلا بترسم المصدر الإلهى .

إن المقارنة فى الفقرة ٨٢ بين القانون وسور المدينة ليست مقارنة عرضية ؛ فسور المدينة فى العصور القديمة كان شيئا أكثر من طوب وطين ، كان نوعا من التحويط السحرى ، وهو يمثل ويضمن نوعا من الحماية التى فوق الطبيعة ، وفى عصر متأخر ، فى إنيادة فرچيل توجد إشارتان غامضتان عن أهمية سور المدينة لكنهما موحيتان ، وتحتوى إحداهما المعروفة جيدا على قصة الحصان الخشبى الذى تمكن – وقد ملىء بمحاربى الإغريق – من أن يصل بالخديعة داخل أسوار طروادة ، فأدي إلى سقوط المدينة . ويبدو أنه من الاحتمال البعيد أن الطروادين فى الحقيقة الواقعة قد خدعوا بمثل هذه المناورة الكبيرة الغريبة ، وهنا يأتى السؤال الحقيقى : كيف يمكن أن تثار مثل هذه القصة الخيالية؟ ولقد تكون الإسطورة نبعت من التأكيد المبالغ فيه على القوة الحامية لسور المدينة، بالإحساس الناتج أن أمان المدينة واستقلالها يفقدان حين تدنس هذه التحويطة الحامية. وإشارة فرچيل الثانية تحدث فى سياق الحديث عن كيف كسبت الملكة ديدو Dido حقها بالحيلة فى أن تبنى مملكة فى شمال إفريقيا . ذلك أن ملكا إقلميا يسمى بيرسا Byrsa قد منحها مازحاً قطعة أرض قدر ما يستطيع أن يحيط جلد ثور ، ولقد واجهت ديدو الشرطة بأن جعلت رجالها يقطعون الجلد إلى أشرطة رفيعة جدا، وبذلك استطاعت أن تحيط بمساحة كبيرة من الأرض لتبنى عليها مدينة قرطاجنة . ومن المستحيل أن نتتبع أصل الأسطورة المازحة ، والحقيقة التى تقول إن بيرسا هى الكلمة اليونانية لجلد الثور لا تبرهن شيئا ، لأن اسم رجل غفل من شمال إفريقيا يمكن أن يخترع ليناسب القصة(٥) . لكن

الثور كان حيوانا مقدسا بالنسبة لعبدة ديونيسس وميثرا، ولربما كان كذلك بالنسبة لطوائف أخرى ، ولقد يكون من المحتمل تماما أن الثور قد جاء مرتبطا بالقوة الإلهية التي تحمى حدود المدينة . ولاشيء تدل عليه حادثتا فرجيل ، فيما عدا أنهما يضيفان شاهدا على كيف كانت الشعوب القديمة تنظر بمعزة إلى سور مدينتهم . إن مايفعله هيراقليطس فى الفقرتين ٨١ ، ٨٢هو أن يربط فكرة سور المدينة بفكرة قانون المدينة ، ويربط قانون المدينة (مشتملا على ماهو غير مكتوب « المشاركة فى الجميع »— ، وبمساعدة التورية —ب « الوعى العقلى » .

إن الفقرات الباقية من المجموعة لاتتطلب تعليقا خاصا فالفقرة ٩٧ تأتى بالمجموعة إلى خاتمة من القتامة ـ وهى ليست تشاؤما عرضيا ، لكنها تعبير ناتج طبيعى لفلسفة هيراقليطس العامة . إن الجملة الأولى تقرر شيئا قريبا إلى حد ما من مذهب فرويد فى رغبة الموت : ذلك أننا نقبل حتى عند الميلاد ـ فى طبقة العقل اللاواعية ـ حقيقة مجيء الموت . ومع ذلك فنحن نسير ـ بالرغم من تعرفنا المظلم ـ ونظن أننا نناضل نحو الضوء بالرغم من أن الظلام ليس أقل من أنه جزء حقيق فى ارتباطنا اللاوعى . وبالإضافة إلى ذلك ، فمع الرغبة الطليقة فى أن نعيش ، والارتباط الخفى إلى الموت ، فإن هناك أيضا الحث على الإنتاج ، والتعبير عنه يؤدى إلى تجديد المشكلة والتناقص فى ذريتنا . إن المعرفة الصريحة الواضحة بقدر البشرية ومصيرها العامين هى ماتميز فلسفة هيراقليطس واللحظات القاطعة فى المآسى اليونانية العظيمة .

الفصل السابع

النسبية والتناقض

٩٨ ـ إن التخالف يجلب الائتلاف . ومن التخالف يأتى أجمل ائتلاف .

٩٩ ـ بالمرض تكون الصحة ممتعة ، وبالشر يكون الخير مجلبة للسرور وكذلك بالجوع يكون الشبع ، وبالتعب تكون الراحة .

١٠٠ ـ ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .

١٠١ ـ إن ماء البحر عذب جدا وأجاج جدا فى وقت واحد ، فالأسماك تشربه ويكون صحيا لها . لكن الناس لا يشربونه بل هو مميت لهم .

١٠٢ ـ تفضل الحمير التبن على الذهب .

١٠٣ ـ تغتسل الخنازير فى الوحل ، والدواجن فى التراب أو الرماد .

١٠٤ ـ أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالإله : فى الحكمة والجمال وكل شىء آخر .

١٠٥ ـ الإنسان يعتبر طفلا بالنسبة للروح ، تماما كالنسبة بين الصبى بالنسبة للرجل .

١٠٦ ـ كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .

١٠٧ ـ الأطباء يبترون ، ويحرقون ، ويعذبون المرضى ، ثم يطلبون منهم أجرا لا يستحقونه على مثل هذه الخدمات .

١٠٨ — إن الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد وهما نفس الطريق.

١٠٩ — البداية والنهاية شائعتان فى الدائرة .

١١٠ — إننا ننزل ولا ننزل فى الأنهار نفسها .

١١١ — الطريق المستقيم والطريق الملتوى طريق واحد وهما نفس الطريق بالنسبة للذين يجزون الصوف .

١١٢ — إن العظام التى تصلها المفاصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت واحد . ولكى تكون فى اتفاق لابد أن تخالف ، فإن الموافق هو المخالف . فالوحدة تأتى من كل الخصوصيات الكثيرة وتأتى كل الخصوصيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣ — إنه نفس الشىء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا أو هرما . فالمظهر الأول فى كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجىء غير متوقع .

١١٤ — إن هزيود الذى يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليل ، لأنهما شىء واحد .

١١٥ إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

. . . . .

إن التيقظ العقلى الذى هو خاصية جوهرية — عند هيراقليطس — لكل من الضوء النارى الكونى والعقل الفردى الذى يناضل كى يصبح مثله ، هذا التيقظ مطلوب أيضا لكل إنسان يفهم ملاحظـــات هيراقليطس المنحوتة . إن القـارىء الذى يقـــع فى تفسيرات ستاتيكية وإيحـــاءات مصحفة سوف يفقد جزءا من المعنى لكل قولة من قولاته تقريبا . إن الإنسان يتم لم

أن يدرب عقله بتشكيل تجاربه — المدركة ، والمتذكرة والمتخيلة — فى تصورات وذلك إجراء مفيد وموضح بقدر مايكون ، ولكنه كنوع من الأمان العقلى يميل إلى أن يعتبر شبكة تصوراته مساوية للحقيقة نفسها ، وهو بذلك يعد نفسه أن يبعد عن الاعتبارات الجادة أية إمكانيات ذوقية لاتكون لها علاقة محددة بنظامه التصورى (الفقرة ٦٣) . إن هيراقليطس يعوق تطوراتنا العادية ومناهجنا المألوفة فى تشكيل وربط التصورات باستعمال مفزع (أحيانا) لما يسميه أسكليس طريقته « الرمزية والرياضية » فى التفكير والكتابة(١) .

إن الصعوبة الأكثر خصوصية فى فلسفة هيراقليطس هى أنها تطلب من قارئيها أن يجتازوا أساليب (إما .. وإما) من التفكير وأن يتعرفوا فى كل مظهر من مظاهر التجربة على أن علاقة (كل من) قد تكون موجودة فى طرق خفية تفوت عقلا معتما . إن تفكير هيراقليطس لايتحرك بالاستثناء بل بالاتحاد خصوصا ، وبمعنى الآخرية دائما . ولاشىء بالنسبة له هو هذا أو ذاك خاصة ، فهو يؤكد — بوسائل عديدة — أن شيئا ما كلٌ من متفاوتين أو كلٌ من متناقضين ، تاركا القارىء يتأمل التناقض ، ولايمكن لإمكانياته الدلالية أبدا أن تستهلكها جمل نثرية واضحة . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط متناقضان لكنهما مع ذلك طريق واحد ، وإن الروح الإنسانية مجبورة ، ومع ذلك فهى تواجه اختيارا أبديا بين الصعود والهبوط ، إن النفس تنشأ من النار (الفقرة ٢٨) ، لكنها تنشأ أيضا من الماء (الفقرة ٤٤) ، وإن الزمن أبدي لكنه مع ذلك — شأن كل شىء آخر — يأتى إلى موت يكون ميلادا جديدا أيضا ، وإن الإله هو العملية الكلية ، العقل الذى يوجه العملية . والمثال الذى سوف يوجه به رجل

حكيم نفسه (الفقرة ١٠٦) ، وهو أيضا يلعب بالنرد فى إهمال. ولـكى نـكون متأكدين فإن المقل المناقش سوف يتكفل بتحليل كل من هذه التناقضات إلى عناصرها ، شارحا فى دقة أيا من الناحيتين أو فى أى من الظرفين أو من أية وجهة نظر مناقضة ، يكون شىء ما مرة واحدة كذا وليس كذا ، ولكن هيراقليطس يعتبر التناقض – وليس تغيره المنطق – على أنه الممثل الصادق لحالة الأمور الحقيقية .

إنه هذا التقبل للحالة الأنطولوجية للتناقض – أى تقبل النظرة التى تقول إن التناقض يوجد فى قلب الحقيقة ذاته–هذا التقبل هو الذى أعطى هيراقليطس شهرته القديمة بالغموض وهو الذى يطبع فلسفته بطابع مختلف عن عالم أيونى مثل أنـكسماندر أو حتى عن طابع الإيليين والفيثاغوريين . ولـكن متأكدين أن النطوق الخفية لم تكن شيئا جديدا ، فان إحساس التخفى كان واضحا بقوة فى الوعى الشعرى الناهض فى القرن السادس ق.م. وعلى أية حال فقد كان متوقعا من الفلاسفة أن يكونوا على قدرة فى أن يروا شيئا أكثر اعتدالا وأكثر دواما. وبالتدريج تعرفنا على أن عملهم كان البحث عن ἀρχή (وهو المبدأ الجوهرى للأشياء وهو أيضا بدايتها) وعن اللوغوس (وهى المبدأ الجوهرى والتى تعنى أيضا ما يمكن أن ينطق أو ما يأتى للحكيم على أنه ينطق له بطريقة إلهية) وإن هذه الأشياء تفسر إلى حد ما الخصوصيات السيالة العديدة . ولقد بحث الفلاسفة الملطيون الأوائل فى ملطية – طاليس وأتباعه – عن مبدأ وسط عناصر العالم الطبيعى ، بالرغم من أن أكثرهم تأملا وهو أنـكسماندر قد دفع بخياله بعيدا وتوصل إلى فكرة متسامية – فكرة « غير المحدود » الذى لايتناهى والذى تأتى منه كل التحولات الطبيعية إلى الوجود وإليه تعود لتختفى. أما الفيثاغوريون والايليون فقد ارتادوا

ـ بتنظيمات مختلفة ـ جوانب أبعد من المنهج المتسامى ـ وهوارتياد تابعه أفلاطون بعد ذلك بطريقة ذات جوانب كثيرة من الاقتراب المتخيل الذى لامثال عليه.
إن الاختلاف الخاص الذى يميز فقرات هيراقليطس يظهر من رفضه قبول أى من هذين الطرازين من التفسير . وبالرغم من أن فلسفته تظهر مماثلة بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة المتسامية فى نواح خاصة، فإنه لايقتنع فى أن يأخذ مادة طبيعية محسوسة أو وجودا ميتافيزيقيا مستديما على أنه الكينونة الكلية للوجود . وكما أوضحنا فى الفصل الثالث ، فإن النار التى يتحدث عنها ليست طبيعية ولا ميتافيزيقية ، إنها طبيعية وميتافيزيقية معا ، لأنها اللهب المغذى ، وهى محسوسة للرؤية الخارجية ، إنها نمو داخلى ، وهى فى نفس الوقت الحقيقة الكلية للتغيير المستمر . إن المعانى المشخصة والمطلقة لفلسفته تلتحم ، ومن ثم فإن مذهبا قطعيا واضحا مثل نظرة طاليس بأن كل شىء ماء ، أو مثل النظرية الذرية التى جاءت مع لوكيبس وديموقريطس ، أو مثل التعريف الايلى للوجود الحقيقى بأنه عدم الزمن ، كل ذلك لايمكن أن ينبثق عنه . إن هيراقليطس لايرغب فى أن أن يتابع الوضوح على حساب تشويه حقيقة الأشياء كما يجدها فى المظاهر المضطربة والمتنقلة والمتناقضة خلال التجربة . وإنها لمحاولة جريئة أن نضع هذا السلوك المروغ للحقيقة فى نوع من اللغة المناسبة التى تعطى الفقرات طابعها المميز واختلافها الخاص اللذين تسببا فى أن يطلق على مؤلفها « الرجل المظلم » .

وكمقدمة للقولات الأكثر تناقضا التى تأتى (فى الفقرة ١٠٨) فإن نظرة يمكن أن تلقى على الفقرات من ٩٨ ـ ١٠٧ التى تسجل ملاحظات أكثر عمومية عن النسبية فى الأحكام المدركة والتقديرية (التقديمية) . ومن المؤكد أن مثل هذه القولات تحتوى على بذور التناقض ، ولكنها فى الحقيقة لا تفعل أكثر

من أن تضع شروطا معينة عن أى إمكانيات وجهات النظر المناقضة التى قد تبق . إن تطور هذا التناقض فى الميل الدلالى البالغ بأن التناقض يأتى حين يوجد طريق لإعلان أن الحدود المتناقضة ليست لها علاقة متبادلة فقط ، بل هى متماثلة إلى حدما . ومن اليسير أن نلاحظ كيف كان ذلك فى عديد من الطرق فى الفقرات من ١٠٨ إلى ١١٥ بينما تقدم الفقرات السابقة مقارنة أكثر وضوحا بين أطراف متنوعة من المتناقضات ، مقررة اندماجها السببى أو الإبستيمولوجى أو نسبتها المنطقية البديهية .

وفى حالة كاتب مثل هيراقليطس - الذى يستعمل مجازات من الكلام لا من أجل التملح بل كوسيلة لارتياد مظاهر الحقيقة الأكثر خفاء فإنه يكون من المفيد أن نفحص الطرق التى بها تؤدى هذه المجازات اللغوية وظيفتها دلاليا ، وإن من أكثر الأسئلة دلالة فى هذا المجال هو السؤال عن العلاقة بين التناقض والاستعارة لأن كل واحد من هذين المجازين يجنح إلى أن يدمج الآخر فيه حين يستعمل بطريقة جادة غير سطحية . وأنا أقصد «بالسطحية» «والجدية» ما أشرت إليه فى مكان آخر بكلمتى «السطح» و «العمق». إن هناك تناقضا فى السطح وتناقضا فى العمق ، وهناك استعارة فى السطح واستعارة فى العمق . إن التناقض فى السطح ماهو إلا «تناقص ظاهر» ويمكن تفسيره بإيجاد الخصائص المنطقية المناسبة . والاستعارة السطحية تشبية مختصر ، إنها تعلن - فى تأثير - أن شيئا ما يشبه شيئا آخر ، وهى تفعل ذلك باختصار بإسقاطها كلمة «يشبه» وتقول إن شيئا ما هو الشىء الآخر . وعلى العكس من ذلك فإن تناقض العمق واستعارة العمق يميلان دائما إلى أن يحدثا فى إيحاء متبادل نوعا ما . وفى نطوق هيراقليطس الأكثر خصوصية يظهر التناقض والاستعارة - خاصة شيئا من هذا التبادل ،

وعليه فإن تناقضاته واستعاراته جوهرية وليست سطحية ـ إنك لا تستطيع أن تردها . إنك تستطيع أن ترد تناقضا مثل « المسيح لم يكن مسيحيا » أو « فرويد لم يكن فرويديا » : إنك تستطيع أن تفسر ذلك بأن تقول إن المسيح أو فرويد لم يكن قد ماثل نفسه مع آراء وممارسات أتباعه الذين علموا أنفسهم . وأنت ـ أيضا ـ تستطيع أن ترد استعارة مثل « إنه ثعلب » لأنها ليست إلا اختصارا للتشبيه «إنه مخادع كالثعلب» وعلى العكس من ذلك، حين يتحدث هيراقليطس عن النار الكونية ، فمن المستحيل أن نسقط اللغة المجازية دون خسارة جوهرية ، إن العلاقة بين العربة والمغنى علاقة عضوية وليست علاقة ميكانيكية . وهو حين يعلن تناقضا أساسيا كتماثل الطريق الصاعد والطريق الهابط فليس فى الإمكان أن نفسر ذلك بأن نعيد تعديل وتحديد العناصر المنطقية .

وباختصار إذا كانت الاستعارة والتناقض يخدمان عرضا ميتا فيزيقيا ، فإن كلا منهما ينبغى أن يحتوى على الآخر بدرجة ما ، فلو أن الاستعارة استعملت دون لمسة من التناقض فإنها تفقد صفتها الاستعارية الأصلية وتنقلب إلى شيء لا يزيد عن تشبيه مختصر . ولو أن التناقض استعمل دون استعارة فإنه لا يكون إلا سفسطة أو تملحا . إن المبدأ المزدوج مهم فى فهم فقرات هيراقليطس الأكثر غموضا حتى إنه لجدير بالنظر حين ننظر فى كل من المظهرين التكميليين على انفراد .

أولا : إن الاستعارة إذا كانت دلالية أكثر منها مجرد نحوية ، فإنها تحتوى على التناقض . إن الاستعارة النحوية هى التى يمكن أن نقرر أنها تشبيه دون خسائر جوهرية ـ أى دون تغيير دلالى أو تحريف فى المعنى . فأن تسمى إنسانا خنزيرا هو أن تقول « إنه يأكل مثل خنزير » ، وعند تغيير الجملة من

« إنه خنزير » إلى « إنه يأكل مثل خنزير » لانجد تغييرا ذا قيمة فى المعنى . إن التشبيه يضع عنصرى الحديث فى علاقة واضحة — وهما الرجل والخنزير — اللذين ينبغى على المتحدث أن يحتفظ بهما فى ذهنه متميزين غير مضطربين حتى فى الترجمة الاستعارية . وهو يستطيع أن يفعل ذلك لأنه يعرف — من المحاولة المعينة المستقلة فى الربط بينهما — ماهو الرجل وماهو الخنزير . ومن ثم ، فإن الاستعارة — فى مثل هذه الحالة لاتختلف عن التشبيه المقابل إلا فى الطريقة اللغوية ، إن الفرق بينهما ليس إلا نوعا من الصياغة النحوية .

اعتبر — بالمقارنة — أيا من الاستعارات التى يحاول بها هيراقليطس أو أى فيلسوف آخر أن يميز الحقيقة الأساسية : بأنها النار الحية أبدا (الفقرة ٢٩) أو بأنها الحكمة (الفقرة ١١٩) أو بأنها الذكاء (الفقرة ١٢٠) أو بأنها العقل (الفقرات ١ ، ٢ ، ١١٨) أو (إذا تجاوزنا الصياغة الهيراقليطية) بأنها الحب . إن التأكيد على الاستعارة من مثل هذا النوع لايمكن أن ينقل إلى تشبيه دون تغيير واضح فى المعنى . فلنفرض أنه بدلا من القولة « الله هو العقل » قيل « الله يشبه العقل » فبالرغم من أن هذا مكسبا واضحا فى الدقة المنطقية ، فإن مظهر الوضوح مضلل ، لأن دعوى معينة غير منطوقة قد قدمت دون سفسطة . وعند النطق بالتشبيه فإننا نفترض أننا نعرف — على انفراد — ماهو الله وما هو العقل ، وأنه من الممكن أن نكتشف علاقة شبه بين الفكرتين المدركتين على انفراد . وفى مثالنا السابق — عند تسمية رجل خنزيرا — قوبلت الحالة بالتساوى . إننا نعرف بمجموعة مستقلة من التجارب ماهو الرجل وماهو الخنزير . ونحن حينئذ قادرون على أن نقول إنه

فى مثال خاص نستطيع أن نكتشف فى رجل معروف أى أنواع التشابهات المعينة بالنسبة لما نعرفه فى الخنزير على انفراد . إن الموقف ليس فى الأساس إلا مقارنة ، وهذا هو السبب فى أنه من الممكن أن نضع الاستعارة الواضحة « أنه خنزير » فى صيغة تشبيه « إنه يأكل مثل خنزير » ومن الواضح أن التشبيه وليس الاستعارة هو الذي يعبر عن المقصود بأكثر دقة .

لكن لا يوجد موقف متواز فى الاستعارات الميتافيزيقية الثلاث التى ذكرناها . إن الموضوع — مهما تكن الكلمة المستعملة « هو » أو « الله » أو « الحقيقة » أو أي شيء آخر — لا يعرف منفصلا عن المحمولات الثلاثة التى ترتبط به على التوالى . فالإنسان لا يعرف المطلق أولا ثم يجد أنه يحمل تشابها معينا بالذكاء والنار ، والحب . . الخ . إن مثل هذه المعرفة الناقصة التى نملكها عن النهائى إنما تكون خلال صفات معينة بأن نصل إلى مجالات المعانى التى تستطيع أن توحيها كل منها ، فيما وراء المعانى الصناعية لتجربة عادية . وكأن رجلا مدركا يتعثر فى حجه خلال تجربة فإنه يكتشف أن بعض الصفات وبعض العلاقات أكثر وعدا من الناحية الدلالية من صفات وعلاقات أخرى ، فى أنها تميل إلى أن توحى بمعان أكبر من تلك التى توجد على السطح أو التى تلمح من التعرف الأول . إن المدرك يجد نفسه مهديا (جزئيا وليس متأثرا خاصة بالعوامل المكيفة من الخارج) أن يعتبر مظاهر من عالمه على أنهـــا إلهية ولقد يحاول أن يعبر عن رؤاه الداخلية باستعارات من نحو « الله هو السماء المتلألئة » أو « الله هو النار » أو فى مرحلة أكثر تقدما « الله هو العقل » أو « الله هو الحب » لكن كلا من هذه الاستعارات متناقضة سواء انبثقت من تجربة بدائية أو من تجربة أكثر نضجا . فإن تماثل الحقيقة النهائية

بجزء متناه منها هو أن تقول « إن اللامتناهى هو المتناهى » ومع ذلك فلا يمكن تحاشى ستعمال استعارة حقيقية فى الحديث عن الألوهية . إن مثل هذه الاستعارة ينبغى أن تـكون حقيقية دائما ، ولا تـكون مجرد استعارة نحوية ، أى أنها ينبغى ألا تعمل أساسا على المقارنة كالتشبيه ، بل بالنظر الداخلى والسبر المتسامى : فأن تقول إن النار أو الحـكمة أو الحب إلهية هو أن تبدأ بكل من هـذه الظواهر المتعينة المألوفة وتصبح واضحا وملتفتا وإيجابيا مع قيم ومعطيات إيحاء متسام الذى قد يوجد فيها بلا تفـكك أو إهمال. وفى تتبع هذا الحديث الاستنتاجى - هذا المعبر الدلالى من المألوف والعادى إلى الملموح بغموض - فإننا نستعمل استعارة تقول - بالمستويات الحرفية - أشياء كثيرة . إننا نعلن « إن النـار إلهية » أو نقلب الجملة و نعلن أن الله هو النار » . وتكون النتيجة فى كل اتجاه - إذا كانت تضمينات المصلح المتسامى غير مهمة أو ممسوخة - نتيجة متناقضة .

لـكن إذا كانت الاستعارة الجادة تحتوى على التناقض فإنه لمن الحقيقة بالتبادل أن التناقض ، الجاد يحتوى على استعارة وإن هـذا الاحتواء المتبادل يمكن أن يظهر بنفس الطريقة المزدوجة التى فحصنا بهـا الاستعارة بأن ننظر أولا فى التناقض العادى والسطحى ثم نلاحظ كيف أن التناقض الحقيقى يختلف عنها . والآن ، إن التناقض العادى ، أو تناقض السطح - كما قلنا - إنما هو مجرد حيلة كلامية بها يمكن أن نجعل نقطة ما أكثر مهارة وتأثيرا . «المسيح ليس مسيحيا » ، « فرويد ليس فرويديا» « لاشىء أكثر إتعابا من الفراغ » أو جملة تشيسترتون « لاشى أكثر إعجازا من الشىء المألوف » الخ - إن مثل هذه التناقضات قد تزين حديث مساء وتضفى على المتفـكلفة لها سمعة بالمهارة لـكنها فى الحقيقة تعتمد فى تأثيرها على اضطراب متعمد بدرجة كبيرة أو صغيرة

بين مفهومين للفظة ـ مثلا بين المسيحية كما تمارس والمسيحية المحددة بأنها التشبث بمبادى مؤسسها . أو بين الفراغ الجوهرى وعدم الانشغال الخاص الذى فيه يحمل الانسان نفسه على التوافه ، أو النوع الدرامى المعجزة الذى يتضمن انبثاقا من الشىء المألوف والمعجزة الميتافيزيقية النهائية التى تعنى أن الوجود والنظام ينبغى أن يكونا بدلا من العدم والسديم (هيولى غير منتظمة) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن التناقض الحقيقى الجاد لايتعلق على اضطراب يمكن تحريكه، ولكن يتطلبه التعقيد والغموض الذاتى فيما يعبر عنه. إن الفقرة ١٠٧ ، وهى من أشهر أقوال هيراقليطس ـ تقدم مثالا . فأن تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق ، فإن ذلك إذا أخذ حرفيا فإنه يكون زيفا وباطلا ، لأن مثل هذه القولة ليست تناقضا بل إنها مجرد كلام فارغ . ومع ذلك فمن الواضح أن هيراقليطس كان يحاول أن يعلن شيئا ما ذا معنى عميق هنا . كيف يمكن إذن أن نفهم التماثل على أنه يعطى معنى أكثر من كونه كلاما فارغا ؟ إنه لمن الواضح أن القولة ينبغى أن تؤخذ استعاريا كما يدرك نورا أي قارىء . إن التناقض يتضمن الاستعارة فى أن الطريق الصاعد يمكن أن يتماثل مع الطريق الهابط فقط من ناحية مفهومات استعارية معينة لكل منها : والآن ، إن الطريق الصاعد ـ فى النص الهيراقليطسى هو الطريق من الأرض إلى الماء إلى النار ، والطريق الهابط هو العكس ـ ولكن هذين الاتجاهين من التحول لايحدثان فى الطبيعة فقط لكن فى حياة النفس أيضا . وبالإضافة إلى ذلك فإن جملة « إنهما طريق واحد وهما نفس الطريق » ينبغى أن تفسر أيضا بشىء من المرونة الاستعارية : إنها تقصد بوضوح

أن تقول إن العمليتين المتناقضتين مستمرتان طول الوقت وأن ميلهما المستمر والمتباين هو الذى يجعل الوجود والحياة ممكنين. وهكذا فإن التفسير الحافل بالمعنى للتناقض فى الفقرة ١٠٨ يؤدى إلى كشف استعارات عديدة كامنة فيها . وعلى العموم فإن نفس الشيء — مع اختلاف فى التفاصيل — سوف يوجد أنه صحيح فى كل تناقضات هيراقليطس .

إن مسألة فائدة اللغة المجازية تظهر على وجه الخصوص من ناحية الفقرة ١١١ التى تقول : « الطريق المستقيم والطريق الملتوى طريق واحد وهما نفس الطريق للذين يجزون الصوف » . ومن الطبيعى أن المعنى الحرفى للفقرة ينبغى أن يوضع أولا كيما نتحاشى الأشارات غير السليمة بالنسبة للمفهوم الرمزى . إن هيبوليتس ، عند نصه على هذه الفقرة فى كتابة النقض على كل هرطقة ، يشرح الموقف هكذا : « إن الحركة الدائرية لآلة فى دكان القصار والتى تسمى «المسحب الألاووظى» هى حركة مستقيمة ومائلة فى وقت واحد ، فى أنها تدور إلى أعلى وبطريقة دائرية فى نفس الوقت» .(٣) ولو كانت هذه هى الحركة المزدوجة التى كانت فى ذهن هيراقليطس ، وكزوج من الحركات المركبة ، فلا يكون من السهل أن نرى بالضبط ماهى الإشارة الرمزية التى يمكن أن تكون مقصودة وعلى أية حال فإن هيراقليطس لايظهر أى دليل على أنه كان يمتلك خيالا هندسيا متطورا ، ومن المحتمل أنه لم يفكر فى صورة الحركات المركبة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلة المسماة « المسحب الألاووظى » بالرغم من أنه من الواضح أن القصارين كانوا يستعملونها فى الوقت الذى كتب فيه هيراقليطس فمن المحتمل أنها لم تكن اخترعت فى مثل هذا الوقت المبكر فى أيام هيراقليطس . أي سبعة قرون قبل هيبوليتس .

وينبغى أن نلاحظ أيضا أن الكلمة σkoλιcs لاتعنى « مائل » فقط بل إنها تعنى أيضا — وبطريقة أكثر تفككا « يلف ، ملتو ، مشتبك » . وعلى كل ، فبالرغم من أننا لانعرف على وجه التأكيد ماهى بالضبط عملية جز الصوف التى كانت سائدة فى هذه الفترة المبكرة ، فإنه يبدو محتملا أن معنى الفقرة يعتمد على تورية فى الكلمة لمعنى « مستقيم » ، التى تحمل فى اللغة اليونانية مفهوما أخلاقيا ، « صحيح » أو « مستقيم » تماما مثل المفهوم الهندسى . وعلى مستوى معناها يمكن أن تؤخذ الفقرة حينئذ على أنها تقول : « الطريق المستقيم بالنسبة للذين يجزون الصوف (أى بالنسبة لهم كأصحاب مهنة) هو الطريق الملتوى» . « ولكن كما ينبثق تناقض من الصفة الأولى على أنها تعنى « مستقيم » ، فإن تناقضا آخر ينبثق أيضا من النغمة الأخلاقية العالية للصفة الثانية التى يمكن ألا تعنى فقط « يلف » بل تعنى أيضا « طالح ، غير عادل ، مخادع». إن هيراقليطس يستعمل التلاعب بهذه الكلمة بقصد جاد ، لأن الازدواج العرضى فى اللفظ يرتبط فى ذهنه ارتباطا صحيحا بالخداع والتناقض والشىء المشار إليه ويكشف عنها .

إن هناك فقرة أخرى فى المجموعة وهى الفقرة ١١٥ التى تقول « إن اسم القوس هو الحياة ولكن عملها هو الموت» — يمكن أن تقوم أيضا على تورية لتخلق معناها . فمن الكلمات اليونانية الدالة على « القوس » كلمة βιós بنبرة على المقطع الأخير بينما إحدى الكلمتين الرئيسيتين الدالتين على الحياة هى كلمة βίos بنبرة على المقطع الأول . إن الحادثة اللغوية — التى بها كان للآلة التى تؤدى للموت اسم مشابه لفظة الدالة على الحياة — تبدو لهيراقليطس أنها مرتبطة ارتباطا ذا مغزى

بالحقيقة المتناقضة الكبرى بأن الحياة والموت ليسا إلا مظهرين متشابكين لشىء واحد وكلاهما يوجد ويؤدى إلى توتر متغير دائما فى كل ظاهرة

وأخيرا هناك المجموعة المترابطة من الغموض المعبر فى الفقرة ١٠٩، «البداية والنهاية شائعتان فى الدائرة» . إن المصطلحات الأربعة تحتاج إلى بحث هنا . وأقل هذه المصطلحات أهمية، بالرغم من أنها ينبغى ألا تهمل ـ هى ما تقدمه التورية التى يظهر أن الكلمة ξυνός تحملها دائما لهراقليطس ـ وهى أتداخل معنيين ، « فى العموم » و « بفهم » (الإشارة على فقرة ٨١) . إن فكرتى « النهاية التى هى أيضا بداية) و (البداية التى هى أيضا نهاية) كانتا زوجين من التناقض النموذجى الذى كان له مجال واسع بالنسبة للمفكرين . إن مجموعة من المفهومات زمنية ، وهى توحى بطريقين ، طريق إلى أمام وطريق إلى خلف ، عند النظر إلى فترة الزمن . وبالتمثيل الهندسى تصبح حقيقتها المزعزعة أكثر وضوحا فى الهيكل الهندسى للدائرة . وأهم ما فى ذلك أن هناك معنى رمزيا عميقا تكون فيه البداية والنهاية ، أو يمكن أن تكونا ، أو أن ينبغى أن تكونا مرتبطتين . ويعبر فيلسوف متأخر عن هراقليطس بزمن قليل ـ وهو القميون القروتونى ـ عن هذا المعنى البعيد فى ملاحظته (الناس يموتون لأنهم لا يستطيعون أن يصلوا البداية بالنهاية . (٤) إن كلمتى القميون للبداية والنهاية هما ἀρχή و τέλος ، وتتضمن الأولى أيضا معنى (المبدأ الأول) وتتضمن الثانية معنى (الهدف الحاكم) . ويقول هيراقليطس أيضا كلمة ἀρχή . لكن كلمة πέρας التى تدل على النهاية بمعنى الحد ، لا تحمل فى نفسها المفهوم الثانى الإضافى . ومع ذلك فهى تتلقى شيئا ما من المعنى الرمزى الأكمل من مضمونات الكلمات الأخرى فى الجملة ، كما أخذ من الوعى الحقيقى ، وتلك خاصية عند الإغريق القدامى حتى إن فكرة الحد واضحة

دائما خصوصا بالنسبة للأمور الإنسانية . إن النغمات العليا امكاملة (دائرة) قد تقاسمتها عصور مختلفة وثقافات متباينة ، لأن هيكلا هندسيا هنا يتمثل نورا فى الخيال مستقلا عن أى استعمال لغوى خاص .

وفى كثير من الثقافات القديمة كانت فكرة الدائرة يمكن أن تعنى هيكلا فراغيا ودائرة من الأحداث فى الزمن، وهذه الحالة الواضحة من الأمور التى يكون فيها انتظام الحركة حول نقطة رئيسية مستقلة ، التى بها يوضع المبدأ النهائى للحياة والنهاية المرشدة فى وحدة منسجمة

الفصل الثامن

الائتلاف الخفى

١١٦ - الائتلاف الخفى خير من الائتلاف الواضح

١١٧ - الناس لايفهمون كيف أن الشيء الذي يختلف مع نفسه يكون متفقا مع نفسه ، فإن هناك ائتلافا فى الميل كالحال مع القوس والقيثارة .

١١٨ - لاتستمعوا إلى بل إلى الكلمة (اللوغوس) ، إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحدة .

١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لاترغب أن تسمى باسم زيوس ومع ذلك فهى ترغب .

١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع . لكنه يخضع للتحولات ، تماما مثل . . .، حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الطعم الخاص (الذى ينتج) .

١٢٢ - أن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الايرنيات Erinyes وصيفات العدالة .

١١٣ - كل الأشياء تأتى فى أوقاتها .

١١٤ - حتى النائمون يعملون ويشاركون فيما يجرى فى العالم .

* * *

يرتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا — فى الأثر الفلسفى الغربى — بالموضوعات المروية عن التغير والتناقض حتى إن هناك فى أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذى يضعه على الوحدة فى كل الأشياء بمعنى متميز ومتناقض . ويرغب الكتاب عن الفلسفة القديمة أحيانا فى تنسيق مادتهم على مقابلة بارمنيدس وهيراقليطس على أنهما يمثلان اتجاهين متضادين تماما ومن ثم ينتجان لغزا فلسفيا واسعا حاول أن يحله من يسمون « بالطبيعيين المتأخرين» — أمبادوقلبس ، انكسا غوراس ، لوكيبس وديمقريطس — بطرائقهم البارعة المختلفة فى التكامل الميتافيزيقى . إن فى هذه الطريقة من تصور المسألة نصف الحقيقة ، لأننا لا نستطيع أن ننكر أن بارمنيدس — فوق أى شىء آخر — هو فيلسوف الوحدة والاستمرار ، وهو الذي يعتبر كل شاهد واضح على التنوع أو التغير على أنه خداع فى حد ذاته ، ولا نستطيع أن ننكر أن هيراقليطس يقبل التنوع والتغير على أنهما حقيقتان أساسيتان لا يمكن إبعادهما فى الطبيعة الحقيقية للأشياء . ولا محل للسؤال فى أن التعارض بين الفيلسوفين موجود ويحتاج إلى نظر ، وعلى أية حال فإن التحريف الناتج الذى يمثلهما على أنهما متعارضان مذهبيا وليس أكثر من ذلك يمكن أن يفهم تماما . إن خصائص قليلة نسبيا تحتاج إلى بحث عن بارمنيدس بلا شك ، ولكن فلسفة هيراقليطس فلسفة مراوغة ومتعددة ومتغيرة حتى إنها لا يمكن أن تحدد فى مثل هذه الحدود الاستاتيكية . وعلى فرض أن التنوع والتغير يكونان موضوعا رئيسيا ، ولقد يكون ذلك الموضوع الرئيسى عن هيراقليطس ، فإنه مع ذلك يوجد موضوع ثان ، يجرى متناقضا خلال المذهب الذى هو أصيل بالتساوى — الموضوع المعبر عنه

بوضوح فى الفقرة ١١٨ بأن « كل الأشياء واحدة » . ويكون مضللا أن ندعو هيراقليطس فيلسوفا ينادى بالكثرة دون أن نضيف أنه بطريقة ما فيلسوف موحد أيضا ، أو أن نؤكد مذهبه فى التغير والصدفة والصراع دون أن نضيف أن هذه الصفات بالرغم من أنها أساسية وحقيقية ـ توجد متوازنة بطريقة ما بميلها نحو النظام والنموذج والائتلاف الذى هو ملازم فيما ينبغى أن نسمية بالحقيقة (ونحن نعلم أن الكلمات لا تسعفنا هنا) .

إن نوع التوازن لايزال يتطلب اهتماما وتقريرا بعناية . إن المعنى الخاص الذى به يقبل هيراقليطس وحدة الكون على أنها حقيقة لا يمكن أن تدل عليه العناوين الفلسفية العادية . بل إن باحثا هيراقليطيا مثقفا مثل هيرمان ديلز قد وقع فى الخطأ ، وذلك بعد خمس عشرة سنة من تصنيفه مجموعته القيمة للفقرات ، بوضعه تفسيرا لهيراقليطس على أنه ثنائى ميتا فيزيقى . ففى مقالته عن الفيلسوف فى دائرة معارف الديانة والأخلاق أيد ديلز تمييزا بين ما يسميه « القشرة » و « اللب » فى مذهب هيراقليطس ـ ويشير المصطلح الأول إلى العالم النارى المتغير ، ويشير الثانى إلى الوحدة المطلقة للوغوس . إنه يسير أبعد من ذلك ليؤيد تفسيره شبه الأفلاطونى بترجمة منحرفة بوضوح . إن الفقرة ١٢٠ ـ مثلا ـ تنتهى بالجملة πάντα διά πάντων التى تميز العقل الكونى بأنه يحرك « كل الأشياء خلال كل الأشياء » — وهى فكرة ذات تمتيد هيراقليطى مميز ، فيغير ديلز مقالته فى دائرة المعارف لتقرأ : « الذى يعرف ويحكم كل الأشياء » . إن هناك قدرا كبيرا من الاختلاف الدال بين الجملة وبين التى يستعملها هيراقليطس ، ويصبح الاختلاف أكثر معنى حين ندرك

أن الفعل الذى ترجمته « يحرك » (كى أتحاشى أي إيحاء مفرط للحرية الفردية) يمكن أو ينبغى أن يترجم « تحرك أنفسها » لأن الفرق بين صيغة المبنى للمجهول اليونانية والصيغة الوسطى اليونانية لايدل عليه فى أزمنة معينة ، وإن عددا من جمل هيراقليطس تقدم اتحادا لا ينفصل لكلتا الفكرتين . إن العقل – الذى يقال عنه أيضا إنه البرق (الفقرة ٣٥) – الذى يعمل التحريك ، يفعل فى أشياء خاصة تحتوى الأفراد البشريين – من الداخل ومن الخارج ، والنتيجة – كما بينت فصول عديدة سابقة من زوايا مختلفة ، هى عالم تمتزج فيه الوحدة ، والتنوع ، وتوجيه الذات ، والصدفة ، والغموض . ولكن ترجمة ديلز الخاطئة تمكنه أن يصل إلى النتيجة الغريبة غير المقبولة بأن « هيراقليطس يفهم – تماما من معارضة بارمنيدس الذى لم يفهمه فهما كاملا – عدم الظاهرة والظاهرة ، الحقيقة والزيف فى نظامه (١) . إنها نقطة واحدة لنقارن – لا لنساوى – مثل هذين المفكرين المختلفين كهيراقليطس وبارمنيدس . إن أنواع الوحدة السكونية التى يقف حيالها كل منهما – باعتبار – مختلفة اختلافا بينا .

إن تفسير ديلز الثانى لهيراقليطس جعله يقابل قولات مثل الفقرة ٢٤ (الزمن طفل يلعب بالنرد) والفقرة ٤٠ (إن العالم الأكمل ليس إلا كومة من النفايات تكومت بطريقة عشوائية) على أنها تشير فقط إلى « تجربة وقتية » ، التى يظن أنها هى التى مثلت لهيراقليطس « العالم المتقلب ، المتغير ، غير الواعى والطفولى فى التغير » . لكن كل تجربة بالنسبة لفكر هيراقليطس هى تجربة وقتية ، وكل الأشياء متقلبة ومتغيرة جزئيا أو باطنيا . وعلى أية حال فإن ديلز يربط الفقرتين ٢٤ ، ٤٠ بمعارضة هيراقليطس لتعدد المعرفة (الفقرة ٦) ،

وهو يعارض بين الفقرات الثلاث كمجموعة وبين القـولات بأن « الحـكمة تقف منعزلة عن كل شيء آخر » (الفقرة ٧) ، وأن المعرفة الذاتية ضرورية كطريق الحـكمة (الفقرتان ٨ ، ٩) . والحق أن هيراقليطس يقف ضد تعدد المعرفة ، أو من مجرد التعلم الواسع لذاته ؛ وهو يعتبر طريق الحـكمة يكون خلال المعرفة الذاتيـة أو على الأقل لا ينفصل عنها . وهـو يسأل فى الفقرة ٦ ، ٩ السؤال الهام : « ما هى أحسن طريقة للتفكير ؟ » أو « كيف يتـكون موقف سام عقلى نحو العالم ؟ » وإن الإجابة التى يذكرها تختلف اختلافا بينا عما ينسبه إليه ديلز . فبينما تـكون الحـكمة منعزلة من الأشياء الأخرى ، بمعنى أنهـا جوهريا أكثر قيمة من هذه الأشياء ـ فإن مثل هـذه الحـكمة أصيلة فقط حين تـكون فعلا ناريا ، وحين تكون قادرة على أن تعكس الحقائق المتغيرة للعالم نفسه — « لأن العـــالم المتحرك لا يعرفه إلا ما كان فى حركة » (الفقرة ٤٣) .

إن وحدة الأشياء التى يفهمها هيراقليطس هى نوع من الوحدة الخادعة الخفية ، ولا يمكن أن تعبر عنهـا فلسفة موحدة أو ثنائية إطلاقا . إن وحدة الأشياء ، أو بالأحرى انتظامها المتبادل ، لايمكن أن توجد أو لايمكن أن تتصور بعيدة عن تعددها ونفورها . إن الحـكمة التى تحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء (بمعنى : الحـكمة التى تحرك بهـا كل الأشياء أنفسها خلال كل الأشياء) هى شيء لا يمكن التعبير عنه دون تناقض . إن تسميتها « الله » أو « زيوس » إنما هى تسمية ضرورية ومضللة فى وقت واحد (الفقرة ١١٩) . إنها ضرورية لأنه لا توجد طريقة نشير بها أو نفـكر بها فى المشكلة الكونية

المطلقة عن ارتباط كل الأشياء إلا باستعمال أقل الرموز الناقصة التى نمتلكها . وعلى النقيض من ذلك بأن أي اسم إلهى إنما هو اسم مضلل بسبب الايحاءات المذهبية والميثولوجية التى لا مفر من أن يحملها إلى عقول الناس . ولا يمكن أن تنجح أية محاولة لتمييز الوحدة المطلقة للأشياء أو القوة والميل نحو الوحدة ، ومع ذلك فإن عقل الإنسان الباحث لا يستطيع أن يعدل عن هذه المحاولة .

إن الحيادية السابية للحقيقة النهائية مشار إليها فى الفقرة ١٢١ لكن كلما قاطعة — أشرنا إليها هنا بنقاط — مفقودة لسوء الحظ فى مخطوطة هيبوليتس الموجودة — ومن المحتمل أن ناسخا قد أسقطها بالصدفة . ولقد خمن بعض الباحثين بتعسف — ومنهم ديلز وبيرنت — أن الكلمة المفقودة هى « النار » لكن لا توجد دعامة نصية على ذلك ، ولا أستطيع أن أرى فى ذلك شيئا أكثر من أنه استجابة مدرسية ل : « نار هيراقليطس الموحدة » وفضلا عن ذلك فإنه ، ليس من العادة — على قدر ما أعلم — بين اليونان الأقدمين وفى أى مكان آخر — على تسمية النار وفق عطرها (أو كما ذهب بعض التراجمة : حسب توابلها) التى تلقى فيها . ولقد وضع هيرمان فرانكل اقتراحا أكثر معقولية فى الظاهر (٢) ، إذ يقترح أن الكلمة المفقودة ربما تشير إلى الأساس الزيتى الذى به كانت تمزج عطور مختلفة لصنع الدهون التى كانت تسمى باسم أو بآخر حسب رائحتها الناتجة . إن الأساس الزيتى (أو ربما شمع النحل ؟) الذى كان يستعمل فى مثل هذه الصناعة لابد أنه كان بطبيعة الحال نقيا تماما ، بمعنى أنه لا يملك أية رائحة فى ذاته . وعلى ذلك فإن نقطة المقارنة تكون (إذا كانت نظرية فرانكل صحيحة) أن الحقيقة النهائية (التى يمكن أن

نسمى الله أو زيوس ولا يمكن أن نسمى بذلك مع ذلك) هى فى ذاتها نقية وغير مميزة حتى إنها لا تمتلك أية صفات مهما تكن ، وهكذا تكون معرضة لكل التحولات والتغيرات .

ولكن ألا يمكن أن يقال شىء أكثر تحديدا عن العالم الكلى الكونى ؟ إننا إذا نظرنا إليه على أنه لايملك خصائص ، وعلى أنه ليس نوعا من هذاممبز عن ذاك ، فإنما نقلله إلى صفر دلالى ذى قيمة . ومع ذلك فمن الواضح تماما أن هيراقليطس يحاول أن يقول شيئاً ما، ومن الواضح أنه يربط المعنى بمايريد أن يقول: أليست هناك طريقة حينئذ يمكن أن نميزبها الحقيقة غيرالمنطوقة؟وإذا أردنا أن نضع السؤال بطريقة مثيرة قدر الإمكان ـ فماذا يمكن أن ينطق مما لا يمكن نطقه ؟ إن واحدا يستطيع أن يجيب بأنه بينما توجد إشارات فإن هذه الإشارات مبعثرة وإنما تتعارض مع بعضها أحيانا تعارضا حادا ، وأنه من الخطأ أن نتابع أيا منها إلى أبعد حد أو بطريقة الاستثناء . إن هناك إشارات من نوع النظام ، والتوازن ، والتحريك الذاتى فى العالم (فقرات ٢٩ ، ٣٥ ، ١١ ، ١٢٢) التى ـ بالرغم من أنها لاتوقف أبدا معبرالزمن المتغير ـ تعطى نوعا من الحدود والسلوك لتغيركلى حتى إن العقل الفطن لايفهم التغيرأبدا على أنه الهيولى. إن هناك إشارات عن الحكمة والذكاء والعقل (اللوغوس)ـ التى لاتقاس ولا يحكم عليها بالمستويات الجزئية والمشابهة لتفكيرنا الإنسانى ،بل هى حقيقية ومؤثرة بعمق (فقرات ١ ، ٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠) وفى الفقرتين الأوليين من هذا الفصل توجد إشارات عن نظام كونى تحت مظهر الائتلاف .

وبالرغم من أنه من المحتمل أن الكلمة اليونانية ἁρμονια ـ كما يعلن كيرك ـ

لم تكن تحمل معنى موسيقيا حتى الجزء الأخير من القرن الخامس – فإن النقطة تبدو مستحيلة التحقيق ، وعلى أية حال فإن هيراقليطس لايزال يقدم تمثيلا موسيقيا فى إشارته إلى القيثارة فى الفقرة ١١٧ . ولقد أخذ فيثاغورس فكرة الائتلاف الموسيقى (غير متضمن فيما يبدو فى الموسيقى اليونانية اجتماع الأصوات على أنها نظام ممتع وملائم للأصوات) على أنه الرمز الأساسى لمبدئه . وحين يناقش سقراط مذهبه مع الفيثاغوريين المتأخرين فإنه يستعمل كلمة ἁρμονι (٣) وعلى كل فإنى أظن أنه من المناسب أن أتبع فيربانكس ولا تيمور وكاتلين فريمان فى ترجمة ἁρμονι على أنها «الائتلاف» أكثر من أن أقبل كلمة بيرنت « النظام » أو لفظة كيرك « الارتباط » . ولربما نعتبر هيراقليطس آخذا فكرة الائتلاف الفيثاغورى ثم أضاف إليها ملاحظة من عنده. فهو يضيف أن الائتلاف يوجد فقط حيثما يوجد التناقض . فليس هناك ائتلاف فى نغمة واحدة. إن هناك فقط ائتلافا ذا معنى حين توجد « نغمات متعارضة » يمكن أن تحال(٤). إن الائتلاف يتضمن غلبة التعارض الموسيقى، لكن دون إخراج شىء . وفى المجال الأوسع للوجود الإنسانى يوجد نفس الموقف. إن الائتلاف والتنظيم بين شخص وشخص ، أو بين شخص وظرف إنما يوجد من الاختلاف والصراع الداخلى .

وبالإضافة إلى ذلك ، فليس هناك فقط التناقض فى النغمات الموسيقية المختلفة لكن هناك أيضا تناقضا فى الدرجات التى ينتج بها الصوت الموسيقى . إن أوتار القيثارة ينبغى أن تشد ثم تطلق كى يصدر الصوت . إن هناك مشابهة نوعا ما – كما فى الفقرة ١١٧ – توجد فى حالة القوس ويرى بليدرر Pfleiderer فى ارتباط هذين التشبيهين انعكاسا للتناقض الهيراقليطى عن الحياة والموت ، وعن الطريق

الصاعد والطريق الهابط تبعا لذلك (٥) ولكن الفقرة لاترى قصدا إلى أن تعقد مقارنة بين القوس والقيثارة؛ إن المقارنة إنما هى بين كل من هاتين الآلتين وبين الغرض من المناقشة وإذا نظرنا إلى التشبيه المزدوج بهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نرى أحسن ماهو الغرض. إن الوتر فى كل من القوس والقيثارة ينبغى أن يشد إلى الخلف ويضغط عليه حتى ينطلق، وتلك بوضوح هى الحقيقة البسيطة التى تقوم عليها نظرية الفقرة. ولكن ماهى نتيجة إطلاق الوتر فى كلتا الحالتين؟ فى حالة تكون إصابة الغرض وفى الثانية يكون إنتاج الصوت الموسيقى. إن الصلة بين هاتين الفكرتين — إذا أخذت كل منهما استعاريا هى فكرة فيثاغورية أساسية، وقد كانت أيضا موافقة للفكر الأخلاقى اليونانى على العموم. وعدم إصابة الهدف (ἁμαρτία) هو — حسب أرسطو — الخلل الرئيسى الذى يعجل بالمأساة، والحياة البشرية التى يمكن أن تنطبق عليها الاستعارة هى حياة وقعت فى عدم ائتلاف — مع أشخاص آخرين، ومع مواقف، ومع نفسها فوق كل شىء، أى مع وظيفتها. وعلى النقيض من ذلك، فإن الإنسان الذى تستطيع نفسه أن تردد «موسيقى الأجواء» (كما عبر فيثاغورس عن تصوره الكسمولوجى الأعلى)، هو إنسان قد وهب موهبة أحسن وهو أكثر استعدادا أن يعرف الحقيقة ويتعرف عليها. إن الفكرة الواضحة فى الصلة بين القوس والقيثارة هى فكرة فيثاغورية حينئذ أو تحمل على الأقل تشابها حادا مع إحدى الأفكار العالية للفيثاغورية، ولكن «الانحناء» يمثل التأكد المميز لهيراقليطس.

إن الفقرة الختامية وهى الفقرة ١٢٤ تقدم نوعا من الشرح للفلسفة المتوترة توترا قويا. فبالرغم من أنه من الأفضل أن نكون مستيقظين وأن نناضل نحو

الضوء فإن هؤلاء الذين ينامون ويسقطون فى الظلام لايزالون مع ذلك «عاملين ومشاركين فيما يجرى فى العالم » وهذ الفكرة تتفق مع الفلاسفة الرواقيين، والحق أن ماركوس آوريليوس هو الذى حفظ للفقرة الحالية حين نص عليها فى تأملاته (٧). إنها تعبير آخر عن التناقض من وجهة مزدوجة ــ وجهة أخلاقية وكسمولوجية ــ وهى وجهة أساسية عند هيراقليطس وعند الرواقيين فمن الوجهة الأخلاقية ، يوجد الاختيار بين الطريقين أمام كل منا ، وهو اختيار عاجل بالنسبة للعقل المتيقظ ، ولكن الطريق الصاعد والطريق الهابط ــ من الوجهة الميتافيزيقية ــ يعملان طول الوقت ، وكل الأشياء تحرك نفسها لذلك أوقاتا لاحصر لها فى كلا الاتجاهين ولذلك فإن الطريقين ــ فى جملة هيراقليطس غير الدقيقة والبليغة ومع ذلك هما «طريق واحد وهما نفس الطريق». من الأفضل أن تكون إنسانا ذا كلة هادئة من أن تكون أبله مضطربا ، ومن الأفضل لعقل الانسان أن يكون جافا وواضحا من أن يكون ضحية للعواطف الرطبة ، ومع ذلك فإن البلة والفاسقين لهم أدوارهم التى يلعبونها فى العالم المتغير أبدا ، كأى شىء آخر . إن النظام المطلق للأشياء نظام مفهوم تماما ، إن الخصائص الفردية التى لا تحصى ــ كل بأغراضها ووجهات نظرها المتشيعة ، تصبح ذات معنى صغير جدا بالنسبة للكل . إن كل نظرية عن النظام المطلق ، وكل محاولة لتقرير شىء عنها ، مرتبطة بالتعبير عن واحدة من وجهات النظر المتشيعة هذه ، ومن ثم فإن أية نظرية أو أى تقرير عن الحكمة الكونية «التى تتحرك بها كل الأشياء خلال كل الأشياء » لاتستطيع أن تكون مصيبة أبدا بالنسبة للتعقد والمراوغة فى هذا النظام الكونى نفسه . بل إن كلة « الحكمة » استعارة سيئة الحظ نوعاما

حين تطبق عليها . إن هيراقليطس يتفق مع الملاحظة الأولى فى التاؤته تشنج - إذا كان قد عرفها - التى تقول « إن التاؤ التى يمكن أن تفهم ليست هى التاؤ الحقيقية» . إن الحقيقة المطلقة التى يحاول هيراقليطس أن يتحدث عنها لا يمكن أن تمثل بتصور عقلى مثل «الكينونة» أو «الحقيقة» ، ولا بتصور لاهوتى مثل «زيوس» أو « الله » ولا بتصور طبيعى مثل « النار» أو « الذرات » ، فلا تستطيع كلمة أو صورة أن تكون مصيبة ، لكن أكثر الطرق ملاءمة فى أن ترمز لها، وتشير إليها وهى تمارس قوتها المتبادلة ومراوغتها ، هى الجملة التى يستعملها هيراقليطس فى الفقرة ١١٦ - الائتلاف الخفى.

الفهـارس

الإشارات إلى الـكتب والمؤلفين فى الفهارس التالية وضعت عادة على ألقاب المؤلفين أو الناشرين . والاستثناء الوحيد هو Doxographi Graeci الذى نشره هـــيرمان ديلز ، وقد سمى هنا « Dox » لـكى أميزه من كتاب ديـلز Die Fragmente der Vorsokratiker . وقـد سميت الطبعـة الرابعـة DieFragmente (١٩٢٠) باسم « ديلز » ، والطبعة الخامسة (١٩٣٤) كما راجعها والـتر كرانز « ديلز كرانز » وتفاصيل المراجع عن كل الـكتب المتردد فى الهوامش توجـد فى فهرست ب .

فهرست ـ أ ـ

هوامش الفصول

المقـــــدمة

١ – Plato Laws iv, 715 E, ، وقد نص عليها فى ديلز ـ كرانز على أنها فقرة ٦ تحت « أورفيوس » :

άρχη'υ Τε ΚαiΤὴνευτὴν kal μὲσα Τῶυ ουτων ἀπὰυΤωυ ἔχων

٢ – يتحدث سترابو الجغرافى (XIV. i. 25) عن طاليس عـلى أنه أول من كتـب عن φυὺιολοΥία . وينبغـى أن نذكـر أن الـكلمة مشتقـة مـن φὺειυ « ينمو » وأن مفهوم النمو الذاتى يميل تبعا لذلك أن يكون موجودا فى كل المناقشات اليونانية الأولى عن الطبيعة (φύσιs)

٣ – إن كلمة انكسماندر هى Τὸ ἄπειρου قـــــد ترجمت بطريقة مختلفة « غير المقيد » و « غير المحدود » (ك . فريمان) ، «غير المتناهى » (بيرنت) و «غبر المحدد » وجملتى « خزان غير متناه من الخصائص الـكامنة » تدل على أكمل معنى للكلمة كما أفهمها . وتبعا لأنكسماندر كما قرر ديوجنيس اللايرسى (II I) فإن غير المتناهى إنما هو مبدأ أساسى (όρχή)وعنصر أساسى(νσἰεχιοτο) ويضيف ديوجنيس التفسير ، الذى يبدو أنه يعزوه إلى أنكسماندر ، بأن الأجزاء تخضع للتغير بينما الـكل (Τὸ ιᾶπ) لايخضع .

وهناك اعتراض على جملة « خزان غير متناه من الخصائص الـكامنة » على أساس أن الفكرة الواضحة عن الكامن كشىء يتميز عن الواقع لم تكن قـد

صيغت إلا بعد قرن ونصف على يد أرسطو ، وأن تطبيق مثل هـذه الألفاظ على مذهب انكسماندر إنما هو خطأ فى التسلسل التاريخى . وينبغى أن يراعى هذا التحذير ، لأن أى استعمال للمصطلحات المتأخرة على مذهب أقدم قد يكون مضللا : لكن الخطر نفسه يواجهنا فى كل مكان - بدرجة كبيرة أو صغيرة - حين نحاول أن نعبر عن الأفكار البدائية نسبيا أو الملتحمة عن طريقة لغة أكثر سفسطائية ونحن نستطيع أن نقول على الأقل إن فكرة الكمون والتضمن تقع كامنة أو ضمنا فى فكرة انكسماندر عن خزان من خصائص غير ظاهرة .

٤ - تحت عنوان «انكسماندر» يضع ديلز - كرانز هذه على أنها الفقرة B—1 بينما هى موجودة فى ويلز على الفقرة ٩ . « الإصلاح » Tίσις «العدالة » δίkη . إن كلمة « فيه » لاتقابل كلمة خاصة فى اليونانية لكنها تدل على الفكرة المتضمـــنة .

٥ - انكسمانس، فقرة ٢ فى قائمة ديلز - كرانز (B) p.95 «النفس» تمثل كلمة Ψυχὴ و « النفس » كلمة πνεῦμα أكثر من معنى طبيعى عن كلمة أخرى وبعد ستة قرون حين استعمل كلمة πνεῦμα لتعنى «الروح» أصبحت العلاقة بين الكلمتين معكوسة .

٦ - إن النصوص الأربعة من اكسنوفان تمثل فقراته ١٥ ، ٢٣، ٢٤ ، ٢٥ فى قائمة ديلز - كرانز ، pp . 132 — 135

٧ - إن مسألة العلاقة بين هيراقليطس وهيبوزس الميتابونتامى مسألة مهمة وذلك بصفة عامة وبسبب الهجوم الذى يشنه هيراقليطس على فيثاغورس فى فقرات ١٢٨ - ١٣٦ (فهرس ج) تماما مثل ما فى الاتهام بأن فلسفته إنما هى

مجرد مجموعة من تعاليم متوسطة (ديوجنيس اللاإرسى VIII, 6 . وذلك مرفوض فى ديلز ـ كرانز على أنه نص) . وإن ثلاثة أسئلة تحتاج إلى أن تكون موضع اعتبار .

أ ـ وذلك بخصوص الشبه الجزئى بين مذهبى الفيلسوفين . إذ يعلن أرسطو « أن النار هى المادة الأولى تبعا لهيبوزس وهيراقليطس
(Metaphysics I : 984a. 7; cf. De Caelo III : 303 b, 21)
ويقول ديوجنيس اللاإريسى : « إن هيبوزس الميتابونتامى كان فيثاغوريا آخر والذى كان يعتقد ... أن الكل محدود وهو دائما فى حركة »

(R. D. Hicks' translation in the Loeb Classical Library edition of Diogenes Lartius : 11, pp. 397 - 3'8)

ب ـ وبخصوص التواريخ النسبية . إذ يرى دارسون عديدون أن هيبوزس كان متأخرا عن هيراقليطس . ويتحدث تيودور جومبرز عنه على أنه هو « الذى تابع خطوات هيراقليطس » ويدعوه بأنه فيلسوف اختيارى ... كان يبحث للتوفيق بين تعاليم هيراقليطس وفيثاغورس) greek thinkers, 1, pp. 146, 371
ويسميه زيلر (p. 1 5) بأنه فيثاغورى متأخر تأثر بهيراقليطس . بل إن R D. Hisks (Loc.cit) يضعه متأخرا فى القرن الرابع قبل الميلاد . وعلى العكس من ذلك يضعه proclus على أنه « فيثاغورى من الأوائل »

Commentary on Euclid, Friedlànder ed., p. 426, cited in Kirk and Raven, p.231)

ومن المحتمل جدا أن يكون ارسطو قد اعتبره على أنه سلف لهيراقليطس لأنه حين كان يذكر الرجلين معا فإنه يضع اسم هيبوزس أولا بالرغم من أن هيراقليطس كان معروفا أكثر : وأخيرا يعلن Suidas (Diels-kranz, p. 143) أن « بعضا قد قال إن هيراقليطس كان تلميذا لاكسنوفان وهيبوزس الفيثاغورى »

ج ـ بخصوص التهمة بأن هيوزس لم يكن فيثاغوريا جيدا . قدم هذه التهمة Iamblichus فى كتابه « حياة فيثاغورس » ولكن لأن إيامبلوخس كان فيثاغوريا تقيا ، بينما كان هيبـوزس ثائرا عقليا (cf. Burnet , p' 94, n. 2) وهو فضلا عن ذلك ـ حسب الأسطورة ـ قد حطم لأنه اكتشف السر الفيثاغورى بتعذر التطابق بين وتر الزاوية القائمة وضلع المثلث المتساوى الضلعين لذلك يبدو أن الاتهام ضده يجب أن يؤخذ بحذر . ثم تبقى الأدلة بأنه كان على الأقل عضوا فى الجماعة ، ومن المحتمل أنه لم يكن فيثاغوريا صحيح العقيدة تماما بل من الممكن أنه قد قدم نوعا من الصلة غير الوثيقة بين بعض تعاليم المدرسة الفيثاغورية وهيراقليطس :

٨ ـ إن البيتين من شعر بارمنيدس اللذين إليهما الإشارة هما البيتان الأخيران فى الفقرة ٦ فى قائمة B فى ديلز ـ كرانز تحت عنوان « بارمنيدس » (p. 233) « أن نكون وأن لا نكون » معبر عنها بجملة Tò πέλειν τε kαί οὐk εἶναι والجملة الختامية التى قد تشير إلى الفقرة ١١٧ عند هيراقليطس هي

πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι kέλευθος

٩ ـ Karl Reinhardt, Parmenides (1916), esp-pp-155 ff.

١٠ ـ المقالة موجودة فى بداية الكتاب التاسع من كتابة Lives and Opinions of Eminent philosophers فى المجلد الثانى من Locp Classical Library edition of Diogenes . وبالرغم من أن القصص المتداولة بأن ديوجنيس يجب أن يحكى كثيرا قد لا يكون لها إلا علاقة بسيطة بالحقيقة التاريخية ، فليس هناك مبرر أن نشك فى إخباره عن مكان وزمان ونسب

الفليسوف، وليس هناك مبرر أن نشك فى دقة النصوص المباشرة القايلة ، ومعظمها موجود فى قائمة الفقرات المقبولة .

١١ ـ انظر نيتشه :

Gesamnıette Werke (Mnsarion Verlag édition, Munich, 1920-1928), XIV,P. 75, p. 223; XVI, p.224; XVI, p. 139; et passim.

إذ يعلن نيتشه أن أولئك الذين هم أقوياء يناضلون من واحد لآخر بضرورة طبيعية مثلما يناضل الضعيف نحو شخص آخر . وهو يضيف أن عاطفة البعد هذه بالنسبة للآخرين هى الأساس التى يقوم عليها الترقى « هذه العاطفة ـ التى هى غامضة مع ذلك ـ هى التشوف إلى قد سيع المسافة أكثر وأكثر داخل نفس الإنسان الخاصة » والتى تقود نحو الميل الأكبر دائما وهو « العنصر الذاتى للإنسان » .

وقد بذلت محاولة لاعتبار هيراقليطس متشائما على طريقة شوبنهاور كما فعلا مثلا Gottfred Mayer انظر المراجع) .

١٢ ـ إن ممارسة وقف كتاب فى معبد لم يكن شيئا غير عادى . إذ يحكى بلوتارخ أن شاعرة ـ كسبت جائزة فى Isthmia عن شعرها ـ قد وضعت نسخة منه فى معبد دلفى احتراما . وبالإضافة إلى ذلك فإن شخصا ما ـ سواء كان الشاعر نفسه أوغيره ـ قد وقف قصائد هزيود عن جبل هليكون Helicon حيث أوردتها تقارير pausanias منقوشة على أقراص من الرصاص . بل لم تكن عادة الوقف مقصورة على القصائد . فلقد وقف Oe nopides of Chios نسخة برونزية من جدول فلكى على الأولمب ، ووقف Xenocrates ـ فى

خزينة على جبل أولمبس ـ حسابه عن ارتفاع الجبل ، ووقف Eudoxus فلكه في Delos ، ووقف مسافر قرطاجنى يدعى Hanns كتابه عن أسفاره في معبد Baal في قرطاجنة . ولقد جمع هذه الأمثلة وغيرها W. H.D. Rous. في

The Votive offerings (Cambridge University press 1902 ,p.64)
Cf. Pansanias IX .31.4.

١٣ ـ في كتاب أرسطو المزعوم ، De Mundo (V . 396 b, 20) يسمى هير قليطس بأنه « المظلم » (ό σκοτεινός) ، وينقل ديوجنيس اللايرسى قولة بأنه « ملغز » (αἰνικτής) ، ويتحدث عنه ترتوليان Terrullian بازدراء واضح على أنه مكفهر ، بينما يعلن عنه كلمنت السكندرى أنه « أحب أن يخفى الميتافيزيقا في لغة من الأسرار » ، وهذه الملاحظة منصوص عليها بدرجة واسعة . ويقول أرسطو (Rhetoric III. V : 1407 b, 31 15) : « إن وضع التنقيط عند هيراقليطس ليس عملا سهلا ، لأننا لانستطيع أن نخبر ما إذا كانت كلمة معينة تخص ما يسبق أو ما يلحق » ومهما تكن الحقيقة في هذه الاتهامات ، فإن السبب الرئيسى في الغموض والصعوبة في هيراقليطس ليس شيئا بسيطا أو ساذجا كالرغبة في الشعوذة ، بل إنه بالأخرى حاجة بطريقة صحيحة وغير ناقصة تماما عن الطبيعة التى تفجأنا بما لايتوقع ، وهى التى لا تثبت أو تنكر بل تعطى رموزا ، والتى تحب أن تختفى (الفقرات ١٩ ، ١٧ ، ١٧) .

١٤ ـ « وأخيرا ، هناك أوهام انتقلت إلى عقول الناس من المذاهب المتعددة للفلسفات ، وأيضا من القوانين الخاطئة في التطبيق . وتلك أسميها أوهام

المسرح ، لأن كل الأنظمة المتلقاة — فى حكمى — ليست إلا مسرحيات كثيرة ، تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلى غير حقيقى . وأنا لا أتحدث عن الأنظمة الشائعة الآن فقط ، ولا عن المجموعات القديمة للفلسفات ، لأن تمثيليات كثيرة جدا من نفس النوع قد تكون مركبة ومنسقة فى سلوك شبه صناعى ، رأينا أن الأخطار المختلفة تماما لها مع ذلك أسباب على حفظ الأجزاء المتشابهة . ومرة أخرى لا أعنى بذلك الأنظمة كلها فقط ، بل كثيرا من المبادىء والأوليات فى العلم التى أصبحت ملقاة بالتقليد والتسليم والإهمال » .

Farancis Bacon , The great Irstauraticn (1620) : Part II, Which is ealled The New Organon, or, True Directions Concerning the Interpretation of Natur, Sec. xliv.

وإذا تجاهلنا الأمثلة الخاصة للوهم الرابع الذى يقدمة باكون عن طريق التصوير ، والتى تمثل أخطارا عقلية معينة فى أيامه أكثر مما فى أيامنا ، فإننا نحتاج أن نكون متيقظين فى كل تفكيرنا خشية أن نقع فى خطأ مشابه . فإذا أخذنا على عاتقنا أن ندرس مفكرا بعيدا مثل هيراقليطس فهل نحن فى خطر أن تعوقنا « تمثيليات المسرح التى تمثل عوالم من خلقنا الخاص على طراز تمثيلى غير حقيقى » ؟ أظن الأمر كذلك . فأن نكتشف أوهام مسرحنا أكثر صعوبة من اكتشاف أوهام أشخاص آخرين وأوهام حضارات بعيدة وأن نعنونها على طرازنا الخاص . ومع ذلك فإن مفتاحا للكشف الذاتى فى هذه الناحية يمكن الحصول عليه لأولئك الذين يرغبون . وذات مرة روج افريت دبان مارتين Everett Dean Martin المثل : إن الإنسان يعرف بالمعضلات

المحرجة التى يحتفظ بها » إن كل واحد منا له طرقه الخاصة المفضلة فى إقامة المتبادلات ، ومن ثم طرقا فى الأسئلة ، أو فى إقامة تفسيراته على الأسئلة التى تثار . وحين يصبح زوجان مفضلات من المتبادلات مصحفين لدرجة أن أسئلتنا (مهما تكن حرة بوضوح ومجلجلة) تسأل فى حدود « إما وإما » ، أو تسأل على أنها تفترضها بطريقة خفية ، فإن ذلك يساوى قولنا إن وهم المسرح قد كبر وامتلك - امتلاكا غير واع عادة عقولنا . إن هناك مثل هذين الوهمين للمسرج - طريقتان معتنقتان بقوة فى افتراض نماذج الإجابة الممكنة عن سؤال معطى - وهما متداولتان هذه الأيام وإذا لم تنظر خلفهما فإنهما تصبحان حاجزين أمام فهم سليم لهيراقليطس . إنهما : (١) تبادلات الذاتى ضد الموضوعى ، أو العقل ضد الشىء ، أو النفس ضد العالم ، و (٢) وتبادلات طريقة مسيحية مفككة نوعا ما من التفكير عن الدين ضد معارضة الإمكانيات التى يمثلها الدين جميعا . والنتيجة أن كلا « المعضليتن المحرجتين اللتين تحتفظ بهما » تميلان إلى أن تأخذ شكلهما من هذه الأوهام : فنحن نسأل (١) إذا ما كان شىء مثل الخير أو الجمال أو صوت مسموع يوجد بداخلى (أى ذاتى ونسبى تماما) أو أنه فى العالم نفسه (بالمعنى الذى توجد به المنازل والأشجار) ثم نسأل (٢) إذا ما كانت الصورة المسيحية عن الله والحياة الآخرة صادقة أم أن الدين كله مجرد خيال . والآن من وجهة النظر التى تمثلها هاتان الطريقتان فى صياغة الأسئلة (هذان الوهمان للمسرح) فإن هيراقليطس سوف يظهر أنه يخالف قانون التناقض بالنسبة للطريقة الأول ،

لأن الكلمة (اللوغوس) بالنسبة له ذاتية وموضوعية فى وقت واحد (تماما مثل التاؤ فى الصينية القديمة ودهارما فى الهندوسية وبثيوما المقدسة فى المسيحية الأولى) ، ثم سوف يظهر أنه يخالف قانون الوسط المرفوع بالنسبة للطريقة الأخرى ، لأن فكرته عن الألوهية (فقرات ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٩) وفكرته عن الحياة الآخرة (فقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٨) تقدمان إمكانيات غير متضمنة فى تبادلاتنا المألوفة بعد المسيحية .

١٥ – ينص إكرمان Eckermann فى كتابه أحاديث مع جوته Conversàtions wih Goethe بتاريخ ٢٩ أكتوبر ١٨٢٣ ، على أن جوته يقول : إن كل سلوك – مهما يكن خاصا – وكل تمثيل الحجر حتى من الإنسان ، له عمومية معينة ، لأن كل شىء يكرر نفسه ، وليس فى العالم شىء حدث مرة واحدة فقط . ويلاحظ Fritz Strich على ذلك وعلى فقرات مشابهة قائلا : « إن الرمز – فى معنى جوته هو الالتحام الأكمل بين المثل الخاص والفكرة العامة » (Der Dichter und die Zeit, Bern; 1947) . وكذلك يمدح كولريدج شكسبير لتأثيره « وحدة ونفاذا داخليا للعام والخاص » (Lectures on Shakespear) إن جزءا من هدف الشعر الأصيل هو أن يزيل حواجز تمثيلات اللغة المنطقية وتنسيق الفكر بإعادة النماذج الأولى فى الادراك والتفكير والقول .

١٦ – أرسطو (De Anima III·ii) فى علاقة الإدراك بما يدرك ، والفصل الرابع ، فى علاقة العقل بما يفهم عقليا .

١٧ ـ استعمل جـون كيتس الجملة فى رسالة إلى أخيه جورج ، ديسمبر ١٨١٧، بمناسبة الملك لير: « بأنه يفجأنى أية جودة تشكل رجلا ذا إنجاز ـ خصوصا فى الأدب ، وأن شكسبير يمتلك شيئا ضخما جدا . إننى أقصد القدرة السالبة ، وهى ، حينما يكون إنسان قادرا أن يكون فى أشياء غير معينة ، وفى أسرار ، وفى شكوك دون وصول منفعل وراء الحقيقة والعقل » .

الفصل الاول

منهج البحث

١ ـ يسمى سكستس الفقر الأولى (قارن بالاشارة إلى الفقرة فى فهرست ب) « قـــوله افتتاحية »(προειρημένον)ويقول إنها تعطى مفتاحا لمجال (πέριεχου) كتاب هيراقليطس عن الطبيعة .

٢ ـ يكتب بيرنت : «إن الكلمة (اللوغوس) هى ـ ابتداء ـ حديث هيراقليطس نفسه ، ومع ذلك فنحن قد نسميها «كلمته » كما لو أنه نبى » . ولبقية المناقشة انظر : Burnet, p. 133.n.1. وقارن بالإشارة إلى الفقــرة ١٨ ، (فهرست ب)·

٣ ـ يقـدم Wilamowitz فى نشرته لـكتاب Euripides' Herakles شاهدا يؤيد به رأيه بأن الكتاب الإغريق الأكثر قدما لم يستعملوا عناوين وصفية لمحتويات الكتاب ، لكنهم كانوا يبدأون بالإعلان : « فلان ـ وفلان يتحدث على النحو التالى » (λεγει τάδε) والطبيب الفيثاغورى القميون،وهو معاصر تقريبا لهيراقليطس ـ يفتتح كتابه بهذه الكلمات : « هذه كلمات القميون الكروتونى ، ابن بيريثوس ، التى تكلم بها إلى برونتينوس ، وليون وباثيلوس » . وعلى أية حال ، فلان القمون كان يعيش فى إيطاليا، فإن ممارسته لاتقدم شاهدا قويا فيما يخص هيراقليطس . وعلى أية حال فإن عددا من الباحثين يتـ ق ـم رأى ديلز بأن كتاب هيراقليطس قد يكون بدأ بمثل هذه الطريقة

٤ ـ « اللوغوس العامة والإلهية » Tòνκοινὲν κόλον καί θτίον

« التى بمشاركتنا فيها : οὔ κατὰ μετοχήν . سكستس امبريقس ، Loc.cit. (فى الإشارة ١) . Sec.131 . ولقد يعترض بأننى أحرف المناقشة باستعمال الحرف الكبير فى "Logos" (λό γο.) ، ولكن من الممكن أيضا أن أستعمال حرف ابتدائى صغير قد يحرف المناقشة فى اتجاه مضاد . ولكننى أستعمل حرفا كبيرا فقط - كما هنا - حين تكون الصياغة واضحة فى أن الإشارة الأساسية إشارة كوسمولوجية .

٥ - إن الرأى بأن الذى يدركه ملاحظون كثيرون شىء يستحق الثقة - يؤدى أنهم لا يملكون « نفوسا بربرية » (الفقرة ١٣) - وأن الذى يدركه ملاحظ واحد دون مشاركة هو شىء زائف ، هذا الرأى يمثل مسلمة مهمة قام عليها بناء العالم الطبيعى . إن المنهج العلمى الذى كان قد تطور فى ملطية قد تضمن تأكيدا كبيرا على الملاحظة المشتركة أكثر مما كان يمكن أن يوجد فى كلمة الرؤية عند الشعراء و « الحكماء » (σοφοί) . لكننا لانجد شاهدا فى الفقرات القليلة البعيدة عند الفلاسفة الميليزيين أنهم قد حاولوا أن يصوغوا طبيعة المنهج الموضوعى الجديد الذى كانوا سيبدأون فى استعماله . ولقد كان هيراقليطس أكثر وعيا بالمشكلة كما تشير فقرات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ ، ١١ ، ١٥ على وجه الخصوص . ولا ريب أن نوع التجربة المشتركة بدرجة واسعة التى تستعمل فى العلم تحتاج - لامفر - إلى أن تكون مكملة بدرجة معينة من البصيرة الخاصة أيضا ، ومن المؤكد أن قارىء هيراقليطس لن يقول إن مثل هذا البصيرة مفقودة فى نطوقه . وعلى أيه حال فلقد كان ذا أهمية كبيرة فى التطور

المبكر للعلم أن نجـــد تعرفا على دعاوى الملاحظة الموضوعية ، ولقد شارك هيراقليطس فى هذا التعرف .

٦ – ايتشارمز ، الفقرة ٥٧ Diels - Kranz,p. 208 وفى مقابلة الكلمة الإلهية بالحساب الإنسانى يستعمل ايتشاوز لفظة λογισμὸς للفكرة الأخيرة .

٧ – Kirk and Raven, p. 188 . معظم ما كتبه كيرك ورافن عن الموضوع ممتاز ، ولـكن استعمالهم للفظة « الفقـــرة » بتطبيقها على الـكلمة (اللوغوس) تفجأنى لأنها مضللة بطريقة خطيرة .

٨ – وهـكذا كان هيراقليطس قادرا أن يقول فى الفقرة ٨١ إن الناس ينبغى أن يتحدثوا بوعى عقلى (ξὺν νῷ)وبذلك يتشبثون بقوة بما هومشارك فى العموم (τῷ ξυνῷ) . قارن بالإشارات على فقرتى ٢ ، ٨ (فهرست ب).

الفصل الثانى

السيلان العام

١ إننى أتبع عادة ترجمة φθορά, γὲνεσις بالمركبين « أن يوجد » و « أن يختفى » . إن كلمات أكثر بساطة مثل « الخلق » و « التدمير » أو « الظهور » و « الاختفاء » ، قد تحمل مفهومات مضللة.

٢ – Atristotle Physics 1. vi: 189 a, 22 ff . ويضيف أرسطو : « إن نفس الصعوبات توجد مع كل متناقضين : إن الحب لا يمكن أن يفكر فيه [على عكس نظرية امبادوقليطس] على أنه يجمع الصراع ويخلق شيئا منه، ولا يستطيع الصراع أن يفعل ذلك للحب ، بل أنهما ينبغى أن يعملا على شىء ثالث : « إن تصويراته معينة كى تؤيد جدله – ضد هيراقليطس – بأن شرحا صليما للعالم يتطلب أكثر من مبدأ الثنائية (التناقض والصراع) ، إنه يتطلب أيضا مبدأ الثلاثية ، بمعنى أن أى تصور سليم للتغير يتضمن ثلاث أفكار – عن حالة سابقة ، وحالة لاحقة ، و « شىء ما يبقى دون تغيير خلال العملية » .

٣ – « الحرب وزيوس هما نفس الشىء » .

τὸν πὸλεμον καί τὸυ Δία τόν αὐτόν εἶναι; κα θὰπερ καί τόυ Ηρ ἀκλειτον λγειξν Philodemus., in Dox., p. 548

مع حروف قليلة مفقودة جددها ديلز .

٤ – عن القدر والضرورة .

Ηράkλειτος πάυτα Καθ είμαρμέυην, τήυ δέ αύτὴυ υπὸρχειυ ὰυὰγkηυ.

ستوباؤس وبلوتارخ فى Dox., p. 322 . قارن بثيوفراستس الذى يقول عن هيراقليطس « إنه يضع نظاما معينا ووقتا محددا يحدث فيه تغير كونى حسب ضرورة مقدرة معينة » .

κατὰ τινα εἱμαρμένην ἀνάγκην —.Dox , p. 476.

٥ ـ أرسطو : عن الصدفة physics 11.iv-iv:195 b,31-197a,13 وعن الضرورة : 11. ix: 199 b,34-200 b, 9. إنه لسؤال جدلى كيف أن أرسطو يقصد أن يربط هذين التصورين ، ولكن يبدو لى أنه يعتبرهما متشابهين من حيث إنهما يمثلان ــ من نواح مختلفة ــ نوع الحدوث أو مظهر الحدوث الذى لا يعتمد على الغرض العاقل. إن حادثة الصدفة يمكن أن تحدد (وهكذا فسرت 198 a, 5-7) على أنها غير مقصودة ، ومن ثم فإن حادثة « الضرورة » التى تحدث كى تؤثر على هدف إنسانى بأن تكون فى صالحه أو فى غير صالحه ، كى تبدو كما لو أنها حدثت من أجل هذا الهدف الإنسانى أو كى تعوقه، بالرغم من أنها لا تفعل ذلك فى الحقيقة .

الفصل الثالث

عمليـــات الطبيعة

١ — يأخذ Oswrld Spengıeı النار على أنها رمز ل πάντα ῥεῖ ، التى يفسرها على أنها «المبدأ السابق» للطبيعة (Der metaphysische Grundgedanke der herakleitischen philosophie , A. 1. 3)

٢ — Gustave Teichmüller , Neue Studien Zur Geschichte der Begriffe , Heft 1 , p. 2 et passim

إن الميل إلى اعتبار هيراقليطس على أنه فيلسوف أيونى يسير على أثر ملطية ، ومن ثم أخذ تصوره عن النار فى معنى طبيعى خالص ، إنما هو تبسيط كبير يوجد عند عدد من الكتاب (مثل Julio Navarro Monzó فى La Busqueda presocrática) وأصبح ذلك - لسوء الحظ - مستقرا فى كتب عديدة .

٣ — Aristotle De Caelo 111. v : 303 b , 12 .

٤ — Aristotle Metaphysics 1-iii : 984 a , 7.

٥ — إن المعلقين اليونانين الرئيسين على أرسطو يأخذون التصور الهيراقليطس النار على العموم فى معنى مادى . فيشير Asclepius بتكرار إلى نار هيراقلطيس فى سياق يظهر أنه يعتبرها على أنها تلعب دورا مشابها للماء فى نظام طاليس والهواء فى نظام انكسمانس ، والتى يصفها فى الجملة :
εἶναι πρῶτον αἴτιον ὑλικὸν (Commentaria in Aristotelem Graeca VI, Pt. 11 , p. 25 , cf . p . 148 سطر 19)

وفى مكان آخر يقول عن . هيراقليطس والميليزيين إن كل واحد مهنم أخذ مادة طبيعية (النار فى حالة هيراقليطس) كى تكون « مبدأ ماديا مجسدا »
(όωματικὴν ἀρχὴν έποίονν και ὑλικήν)

ويقدم الكسندر الأفروديسى نظرة مشابهة فى تعليقه على ميتافيزيقا أرسطو فى Comm.Ar. Gr.I,p. 45 ، وبعد ذلك — على أية حال (op·cit., p.670) يتحدث عن النار الهيراقليطية على أنها ليست فقط ἀρχή بل أيضا οὐσία ويوحى استعمال الكلمة الأخيرة بأنه قد يكون فى ذهنة شىء أكثر من مبدأ طبيعى ، لكن دون أن يوضح ماهو هذا الشىء .

ويقول سمبليقس فى Comm.Ar. Gr.VII,p.621 يقول إن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنها « المبدأ الأول المجسد » (πρῶτου τών σωμὰτων)

٦ — إن النار بالنسبة له (هيراقليطس) ليست مجرد رمز لعملية عامة وليست أساسا مصرا على أن يكون متشابها خلال تبادلاتها النوعية . وهو يتحدث عنها كعلامة للاستبدال مثل الذهب فى التجارة وعلى أنها متضمنة فى التغير نفسه ، وكان من السهل بالنسبة له فى هذه الحالة أن يشابه بين العلامة والشىء المعلم لأن النار تظهر أن تكون الظاهرة الموحودة الوحيدة والتى ليست شيئا إلا النار .

Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy," Journal of the History of Ideas, XII (1951),P.331.

٧ — كلمات هيبولينس هى : λέγει δέ kaί φρόνιμον τοῦτό είναι

وترجمة Legg هى : « ولـكنه يقول أيضا إن النار مدركة وعلة لحكم العالم » وعلى ذلك تتبع النولة التى هى الفقرة ٣٠ : « وهو يسميها الاشتهاء والشبع » .

وكلمات ستوباؤس هى :

Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ κατ' ἐπίνοι αν (Dox,, p. 331)

والترجمة موجودة فى النص . ويقترح كيرك (P. 356) أن هيراقليطس قد يكون اعتبر أنه ليست كل النار عقلية ، بل فقط النار ذات النوع الأكثر نقاء والأكثر أثيرية .

٨ — إن روبرت بويل Robert Boil كيمائى القرية السابع عشر يتحدث « عن هذين المبدأين العظيمين والكاثوليكيين للأجساد ، المادة والحركة (Works, iv,p.27, "On the Eycellence of the Mechanical principle") وكلمة « الحركة » فى سياق بويل تعنى الحركه فى فراغ ، وليست التغيرالنوعى ومن أجل ذلك فهى أكثر دقة وأكثر تركيزا من الناحية الدلالية من الكلمة اليونانية κίνησις إن قبول حركة فراغية أنهاسابق أنتولوجى على أنواع أخرى من التغير قد صبغ بعمق فى تفكيرنا المعاصر حتى إننا ينبغى أن نقوم بجهود حازم كى نتحقق من أن الإغريق — فى معظم أمرهم — لم يشاركوا فى هذا الافتراض ، ولم يفعل ذلك هيراقليطس على وجه التأكيد . قارن بالمقابلة —

W . A . Heidel , " Qualitative Change in pre -Socratic philosophy," in Archiv zur Geschichte der philosoph e , 19 (1906), pp. 333 — 379.

٩ — Aristotle (De Caelo. III.v : 304 a, 10 ff.) وهو يقول إن

المشابهة التي تقوم عليها المناقشة الثانية هي « إن الجسم الأنقى هو النار ، بينما الهرم – بين الأجسام – بدائي وله أجزاء صغرى » أما تعليق سمبليقس منكرا أن هيراقليطس قد تصور النار حدود أهرامات ، فهو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca , VII , p.621 , lines 7 ff.

١٠ – إشارة أبيقورس إلى πρηστήρ موجودة في رسالته إلى بيثوكليس ، : Secs. 104-105

Epicurus : The Extant Remains ed. Cyril Baily (oxford , 1926) , p.71

وعند لوقريتس تحدث كلمة πρηστήρ في الكتاب السادس سطر ٤٢٤ ، ووصفه عن التقلبات الجوية (الميتورولوجى) في سطور ٤٢٣ – ٤٥٠ موافق للموضوع . وملاحظة سيريل بيلي المنصوص عليها توجد في تعليقه على سطر ٤٢٤ في المجلد الثالث p.1618 في نشره للوقريتس (oxford, 1947) . وإشارة سينيكا إلى الظاهرة نفسها موجودة في كتابه :

Quaestiones Naturales v.xiii.3. Cf. Buruct, pp.149-159 , kirk, pp. 325-331

١١ — kirk, p.356 ، ويعتبر بلوتارخ الـ πρηστήρ و الـ κεραυνός على أنها ظاهرة من نفس النوع تقريبا :

Dox. , p. 275 , Line 2.

١٢ — Aetius — plutarch,in Dox.,p.276

١٣ – « إنما نأتي إلى الوجود بانبثاق من الهواء » :

κατ' ἔκπνοιαν τούτου γιγνόμεθα

بينما تشير لفظة τούτον إلى ἀήρ فى الجملة السابقة : أنكسمانس ، الفقرة ١٣ — فى ديلز – كرانز . وبالرغم من أن الفقرة منكورة فى ديلز – كرانز على أنها « gefälschtes » — أى من المحتمل أنها ليست الكلمات الحقيقية التى استعملها انكسمانس — فإن هذا الاحتمال لا يؤثر على النقطة الموجودة فى الفصل .

١٤ – يعلن كيرك p.115 عن الفقرة ٣٤ أن « وجود الهواء يظهر أننا نتعامل مع ترجمة رواقية لهيراقليطس . وبينما قد يكون ذلك كذلك فإن مناقشتى فى الفصل مقصود منها أن تظهر احتمالا آخر .

١٥ – plutarch, On the E at Delphi,392 C.

١٦ – Galenus, Historia philosophiae, in Dox.,p. 626

كانا الفقرتين اللتين تذكران نظرية هيراقليطس المذكورة بأن الهــــواء أولى ، توجدان فى سكستس أمبريقس .

Against the physicists (vol.III of the Loeb Classical Library edition).

والفقرة الأولى فى : (Bk.I. 360 (ibid.,pp.173-175) وجــاء : « العناصر الأولى والأساسية » ترجمة لـ ἀρχή καί στοιχεῖον . والفقرة الثانية التى تعلن على حجية Aenesidemus بأن هيراقليطس اعتقــد فى أن الموجود (τὸ ὄν) الأولى هو الهواء ، موجودة فى (Bk.II, 233 (ibid.,p.325 من نفس المقالة .

١٨ – Cf. Mircea Eliade, The Myrh of the Eternal Return (Bollingen Series . XLV , Pantheon Books 1954).

وخصوصاً الفصل الثانى « The Regeneratian of Time » .

١٩ — Kirk , pp.336 - 339 ومع أن نقطة كيرك الخامسة تبدو أنها تتضمن مناقشتين متميزتين فإنى قد تبعت ترقيمه . وصفحاته 335 - 307 التى تتضمن تفسيرات للفقرات ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ (وتقابل ٣٠ ، ٣١ عند ديلز) صفحات سليمة بطريقة غير مباشرة .

٢٠ — plato Sophist 242 D - E.

٢١ — انظر مثلا Theauetus 152 E,ff. حيث يهاجم سقراط الأفلاطونى المذهب ، الذى لم يستفض بوضوح — بأن كل الأشياء التى نقول إنها « توجد » إنما هى حقيقة فى عملية صيرورة — وهو مذهب ينسبه إلى « سلسلة كاملة من الفلاسفة » ، ومن بينهم بروتاغوراس وهيراقليطس وأمبادوقليس بل وهوميروس .

٢٢ — Aristotle De Caelo.I.X : 279 b, 15 - 17 وترجمة J.L.stocks مستعمله هنا (Oxford, 1922) ويفسر ستوكس هيراقليطس على أنه يعتقد « فى تغيرات دورية فى نظام العالم ككل » وأن « العالم يوجد — كما هو — فى تتابع من الحيوات » . وهو يضيف — بطريقة معقولة كما أظن — أن جملة أرسطو « التبادل فى العملية المدمرة » جملة مضللة نوعا ما ، لأن التبادل المفترض إنما يقع بين تولد وتدمير — وهو تناقص يجد فيه ستوك شبيها بالحب والصراع عند أمبادوقليس . وسمبليقس — فى تعليقه على الفقرة فى De Caelo — يستعمل

الفعلين ἐkπνροθοθαι و σωνίσταοθαι ليدلا ـ بالتبادل ـ على الذوبان النارى للعالم فى احتراق عام ثم القيام المتتابع لعالم جديد .

وفى رسالة (Commentaria in Aristotelcm Graeca vיl,p.294) لبلوتارخ وأناشيد لستوباؤس (وقد قارنهما ديلز فى عمودين متوازيين : Dox.pp.283-284) ينص على هيراقليس على أنه يقول : « إن النار هى المبدأ الأول لكل الأشياء ، لأن كل الأشياء تنبثق منها ثم تفنى » والقوله محذوفة من المجموعة الحالية للفقرات ، لأن حجيتها قد اعترض عليها ديلز وباى ووتر ومعظم الباحثين الكلاسيكيين . ويستمر بلوتارخ ـ وترجمته أكمل نوعا مامن ترجمة ستوباؤس ـ إلى أن يحكم النص المقصود مع أقوال بأن العالم يخلق خلال انطفاء النار ، وأنه بعد أن تم العملية الطويلة للخلق الكونى (وهو مانسميه الآن بالنشوء) فإن العالم والأحياء كلها التى فيه (kaί πàντα τà σώματα) تذوب بالنار فى الاحتراق العام (τòν koσμν) مرة أخرى (πάλιν δὲ) (ἔν τῆ εkπιρῶσει) . ولأن بلوتارخ يستعمل حديثا غير مباشر فى هذه القولات فإنه يقصدها بوضوح (سواء كان مصيبا أم مخطئا) كنصوص من هيراقليطس . وعلى فرض أن بعض اللغة قد تكون من أصل رواق ، فليس هناك سبب ألا تكون الأفكار (التى تصورت بسهولة فى تصور واضح) قد تكون أكثر قدما .

٢٣ — Aristotle Physies lll.v:204b, 65 – 2059,4. ، والكلمات الدالة هى :

ἀδύνατον τὸ πᾶν ...... ἤ εἶναι ἤ γίγνεσθαι ἕν τε αὐτῷ σπερ
ʽΗράkλειτοs φησιν ἅπαντα γίγνεσ θαί ποτε πῦρ.

ومن ناحية أخرى Cherniss يناقش أن موضوع الجملة الذى يشير إلى هيراقليطس ليس ἅπαντα بل πῦρ : ووفق هذا التفسير فإن هيراقليطس يكون لايقول إن كل الأشياء تصير نارا ، بل إن النار تصير كل الأشياء ، ومن ثم فإن أرسطو يردد (بالرغم من أن تشيرنس لم يقل هكذا) على أنه موافق له فى هذه الجملة بدلا من أن يكون معارضا . » وذلك — وهو يستمد إثبات هيراقليطس — كما لو أنه يقول : « إن النار لاتستطيع أن تكون لامتناهية ، أو موجودة وحدها فى غياب أشياء أخرى حقيقية ، والحق أن هيراقليس يوافق على ذلك ، لأنه يقول إن النار تصير باستمرار أشياء أخرى غير ذاتها » انظر :

Harold Cherniss, Aristotles Criticis of presocratic philosophy. p.29, n. 108

ولكن الأمر يكون مفاجئا أن يترك أرسطو طريقته العادية إذا كان قد أعتمد على هيراقليطس فى الإثبات .

وإذا أخذنا إذن ἅπαντα أن يكون الموضوع و πῦρ ليكون المحمول لمصدر الفعل γίγνεσθαι (كما فعل معظم المفسرين غير تشيرنس) ، فإن السؤال الفنى الوحيد الذى يبقى هو إذا ما كان ἅπαντα يفهم انفصاليا أوجمعيا أى هل يؤكد الفعل أن كل الأشياء فى عملية مستمرة من الصيرورة نارا (وهو المعنى الأكثر احتمالا للفقرة ٢٨) أو أن كل شىء فى زمن معين (ποτε) يصير نارا فى نفس الوقت ؟ إن زيلر يوافق على الرأى بأن ἅπαντα يدل على التجمع المتزامن للأشياء كلها ، كفعل متميز عن πάντα الذى يدل على

كل الأشياء انفصاليا وانفرديا . وعلى العكس ، فإن بيرنت ينكر أن هناك اى اختلاف ذى قيمة بين التعبيرين . ويبدو أن السؤال موضع المناقشة لا يمكن أن يجاب عنه بالتجائنا إلى هذه الكلمة وحدها .

٢٤ ـ القولة عند آيتس متبوعة بشرح ، قد يكون مقصودا على أنه تفسير لآراء هيراقليطس ، ومن المستحيل أن نعرف على وجه التأكيد . والفقرة تسير هكذا : خلال انطفاء النار تخلق كل الأشياء فى العالم . أولا ينسحب الأخشن فى نفسه منتجا أرضا ، ثم تتحول الأرض ـ خلال تفكك النار ـ إلى ماء ، ويتبخر الماء هواء » ثم مرة أخرى يذوب العالم وكل الأجساد التى فيه بالنار فى الأحتراق العام ثانية » . (Dox., p. 284).

٢٥ ـ الكتاب الأرسطى المزعوم De Mundo 401 a. 8 ff. : « كل الحيوانات ـ وحشية كانت أو أليفة ، متغذية فى الهواء أو على الأرض أو فى ـ الماء ـ تولد وتنضج وتتحلل فى طاعة شريعة الله ، لأن فى كلمات هيراقليطس . . . . » ـ حيث ينص على الفقرة .

الفصل الرابع ـ النفس الانسانية

١ — Arius Didymus in Dox. p 471, line 2.

٢ — Aristotle De Anima 1.i : 403 a, 24 إن التأثيرات (τὰπάθη حيث « لنفس « أو « للنفس » مفهومة) هى معان واضحة فى الموضوع (λόγοι ἔννλοι) . وبعد ذلك فى Bk.II of De Anima يحدد أرسطو النفس ذاتها بأنها « المرحلة الأولى من الحقيقة لكينونة طبيعية لها حياة كامنة فيها . »

(412 a. 20 — 21 . J.A. Smith's translation in the Oxford University Press series)

وأنها « المرحلة الأولى من الحقيقة لجسم طبيعى منظم »

(412 b. 5 - 6 : نفس الشيء) .

٣ ـ يذكر ثيوافراستس ـ فى De Vertigine ـ النظر على وجه الخصوص لأنه لو توقفت حركات الرأس ، أو أربكت ، فإن وضوح الصورة المرئية ينهار وهو يلاحظ أن طبيعة الصورة تصان وتوجد (σώζεται καί συμμένει) خلال هذه الحركة نفسها (κίνησις) . انظر Walzer. p. 154

٤ ـ يكتب كيرك : « إن النفس تستعمل الشم فى هادس لأنها محاطة بشيء جاف أكثر مما هى أقل جفافا . وحين يتذكر شخص أن النفس فى فى الحياة كانت متميزة على أنها شكل من النار ، فلا يكون من الصعب أن يستنتج أن هادس عند هيراقليطس هى مملكة النار التى فيها تكون النفوس غير الجسدية ذاتها نارية » .

G. S. kirk, American Journal of philology.

70 [1947] , p. 389.)

قارن بفهرست ب ـ الإشارة إلى الفقرة ٨٦ .

الفصل الخامس ـ من وجهة النظر الدينية

١ ـ Euripides, The Trojan Woman, line 883 . وينص سكستس على الفقرة على أنها بداية لمناقشة اللوغوس الهيراقليطية :

٢ ـ Sexus Empiricus Against the Logicians 1.129-130 «اللوغوس الإلهية « هى ὁ θεῖος λόγος » العاقل « νοετός » الواعى مرة أخرى » πάλιν ἔμφρονες.

٣ ـ اكسنوفان ، الفقرة ١٥ فى ديلز ـ كرانز .

٤ ـ إن ذكر أرسطو لملاحظة طاليس بأن النفس متفشية خلال العالم كله ، موجـودة فى De Anima 1. 5 . 411a, 7-8 . وتعليـق سمبليقـس فى Comentaria Graeca, xl, p. 73 . وقولة طاليس عن أن المغناطيسى له نفس قد ذكرها أرسطو فى De Anima 504 a. 19 .

٥ — إن مناقشة Cebe ـ بأن ارتباط النفس بالجسد قد يـكون شبيها بارتباط الجسد بملابسه ـ وأن النفس تعمر أكثر من عدد من الأجسام كما يعمر الجسد أكثر من قطع الملابس ـ مع أن كلامنهما لا يستمر خالدا لـكل ذلك ـ هذه المناقشة موجودة فى كتاب أفلاطون . phaedo 87A - 88 c. ، وتظهر إجابة سقراط ـ مثل ذلك فى 95, A-E .

٦ ـ مناقشتى للتعدد موجودة فى :

The Burnig Fountain (Indian university press, 1954) pp. 61-62, 112 - 117, 149 - 151.

وبالإشارة إلى التفـكير اليونانى القديم ، pp. 254-255

٧ — G.S. kirk, «Heraclitus and Death in Battle.» in American Journal of philosophy, 70 (19 9) , p. 390.

قارن بفهرست ب ، الإشارة إلى الفقرة ٨٦

الفصل السادس ـ الانسان بين الناس

١ ـ انظر الإشارة ٦ على الفصل الثامن . وأنا ـ بطبيعة الحال ـ لا أنسب لأرسطو المعنى الممتد لـ ἁμαρτία المقترح فى النص . ولقد يكون أرسطو ـ كما يقول S.H.Butch r فى Aristotle's Theory of poetry and Fine Arts.p.2 95 استعمل الكلمة فى نفس المعنى كما يستعمل عادة لفظة ἁμάρτημα والتى يحددها (Nicomachean Ethics v.viii : II 35 b 16) على أنها خطأ لا يمكن تجنبه . ويضيف بوتشر أن كلتا اللفظتين قد استعملها أرسطو فى المعنى الأوسع للخطأ الذى يرجع إلى جهل لا يمكن تجنبه ، على أنه مرادف لـ ἀτύχημα (سوء الحظ) . والآن ، بالرغم من أن أرسطو ـ فى الأخلاق ـ يصل إلى تمييز منتبه بين الأحداث الخارقة بقوة المعرفة والأحداث المخلوقة فى جهل لا يمكن تجنبه ، فإنه يقول ـ فى الشعر ـ (XIV : I453 b 27 - 31) إن الحدث الرئيسى فى الخطة التراجيدية يمكن أن تكون واحدا منهما ، وهو يذكر Oedipus Tyrannas لسوفوكليس على أنه مثل للنوع الأخير . ولقد تعرف أوديب ـ بطبيعة الحال ـ وهو جاهل بما يفعل ، ومع ذلك فإن سوفوكليس يسميه فى العنوان : τύραννος ، وهى لفظة تحمل مفهوم المسيطر . فأوديب إذن قد سيطر ، ومعظم القوة فى مسرحية سوفوكليس تأتى من المعنى الواضح أن الحالة الإنسانية العامة الكامنة يمثلها الحدث التراجيدى . إن كل الناس مسيطرون بمعنى ما ، وكل الأشياء تسيطر بوجودها نفسه ، ومثل هذه السيطرة ـ فى المعنى الأوسع ـ إنما هى نوع من التخليط .

٢ – cf· Jeoffery S.kirlk." Heraclitus and Death in Battle . "

٣ – عن الدور الدلالى للتورية انظر :

William Empson . Seven Types of Ambiguity (oxford university press. 1930) .

وقارن بالإشارة على الفصل الخامس ؛ الإشارة ٦ :

٤ – kirk. pp. 50-51 ، وعلى أنه ضد راينهاردت : pp. 215 ff. parmenides. و Gigon . untersuchungen zu heraklit. p. 14. والنقطة ليست أنه لم يكن هناك فرق بالنسبة للعقل القديم بين القوانين المشترعة والقوانين غير المكتوبة – لأن هذا الفرق كان موجودا بطبيعة الحال ، وأن مثل تلك القوانين غير المكتوبة كتلك التى تحمل واجبات الإنسان نحو الآلهة، ونحو الوالدين ، ونحو الضيوف كانت تعتبر أكثر أساسية – ولكن مثل هذين النوعين من القوانين كانت νόμοι ἀνθρώπιοι οἱ وعلى أنها كانت من الدرجة الثانية وأن القانون الإلهى الواحد كان يغذيها : ὑπο ἑνὸς τοῦ θείου.

٥ – إن حادثة Byrsa واختفاء الثور مذكورة فى Aeneid 1.365-370 وحادثة الحصان الخشبى مذكورة فى II 234 ff . وسطر ٢٣٤ ، نفسه له أهمية خاصة Dividimus muros et moenia pandimus urbis . ولجعل البداية واسعة لكى يجرى منها الحصان الخشبى كان على الطرواديين أن يشطروا جزءا من سور مدينتهم وبذلك « يفتحون دفاع المدينة » وبعيدا عن التهديد المجهول داخل الحصان ، فإن إضعاف سور المدينة كان سيئا من وجهة النظر

العسكرية ، والعدو يتربص غير بعيد ولقد كان ذلك أسوأ – بالنسبة للعقل القديم – فى مظهره الرمزى والسحرى .

الفصل السابع – النسبية والتناقض

١ – اسكليبوس ، تعليق على ميتا فيزيقا ارسطو فى :

Commentaria in Aristotelem Graeca. vl. pt. II. pp. 258

٢ – لقد طورت التمييز بين اللغة العميقة واللغة المختصرة فى .

The Burning Fauntain. pp. 24 - 29. 48 - 51.

٣ – Hippolytus The Refutation of All Heresies Ix.

وهو يصف حركة الألاووط بقوله : لأن الطريق الصاعد يحاط [أو يلصق ؟] بدائرة [أو حركة دائرية] »

ἄνω γὰρ ὁμοῦ καί κύκλω περιέχεται.

٤ – القميون الكروتونى ، الفقرة ٢ فى ديلز – كرانز . ويعتقد أنه كان يعيش بعد جيل من هيراقليطس تقريبا . وليس هناك شىء يعرف عنه إلا القليل . وهناك فقط أربع فقرات حية أخرى من كتاباته .

الفصل الثامن – الائتلاف الخفى

١ – Hasting's . Encyclopaedia of Relig and Ethics.

بعد كلمتى « الحقيقة والوهم » ، ديلز الكلمتين اليونانيتين المقابلتين التى فى ذهنه ، ὀλήθεια و δόξα .

٢ – Hermann Frankel; » Heraclitus on God and the menalpheno-phenomenal World » American phiplogial Association; Proceedings 60 (1938) ; pp. 320 ff.

٣ ـ phaedo 85 E. ff. • ويستعمل سيمياس ـ وهو فيثاغورى ـ كلمة ἁρμονία على أنها تعنى « تناسبا صحيحا بين هذه العناصر الجسدية كالحار والبارد ، والرطب والجاف » ولو كان ذلك كل شيء ، فإن تفسير كيرك غير الموسيقى للكلمة قد يبدو ملائما . ولكن سيمياس فى الجملة السابقة كان يتحدث عن ἁρμονία التى تنتجها أوتار القيثارة والتى يظهر منها طبيعة صورته الاستعارية .

٤ ـ ينص أرسطو (Nicomachean Ethics VIII.i : 1155 b,5) ظاهريا من هيراقليطس على أنه يقول إن ἁρμονία الأجمل ينتج من الأنغام المتناقضة ἐκ των διαφερόττων .

حيث تفهم كلمات « الأنغام ») ويربط أرسطو هذا بالقولات التى ينسبها أيضا إلى هيراقليطس ، أن المتناقضات تتحد ، وأن كل الأشياء تحدث خلال الصراع . ولا يقبل ديلز ـ كرانز هذه الملاحظات على أنها نصوص هيراقليطية موثقة .

٥ ـ Edmund pfleidrer , Die philspophieder Heraklit von Ephesus im Lich te der Mysterienidee. p. 80

٦ ـ الشعر لأرسطو XIII : 1453 a,10 حيث يقال إن تراجيديا مؤثرة تحدث δι ἁμαρτίαν τινά . والفعل المشابه ἁμαρτάνειν يمكن أن يرى مطورا معناه الاستعارى فى هوميروس ، لأنه يطبق فى الإلياذة (v. 287) على رمح يفقد شارته ، وفى وقت الأوديسة (XXI.155) أصبح معناه « أن يفشل إنسان فى غرضه » .

٧ ـ Marcus Aurelius Meditations VI·42 ، والفقرة التى فيها النص تسير ـ فى ترجمة Long ـ على النحو التالى :

« إننا جميعا نعمل معا لنهاية واحدة ، بعضنا بمعرفة وامتياز، والآخرون لايعرفون مايفعلون ، وكذلك الناس حين يكونون نائمين أيضا ، والذين من بينهم كان هيراقليطس كما أظن ، الذى يقول إنهم يعملون ويتعاونون فى الأشياء التى تحدث فى العالم. ولكن الناس يتعاونون على أنماط مختلفة، وحتى أولئك الذين يتعاونون بكثرة والذين يجدون خطأ مع مايحدث ، وأولئك الذين يحاولون أن يعارضوه وأن يعوقوه ، لأن العالم فى حاجة إلى مثل هؤلاء الناس » .

شك ـ ينبغى أن يدرس فى علاقته مع السياق المروى وفى علاقته فى أية شواهد أخرى تخص آراء هيراقليطس الموضوع الذى يدرس. فنحن ـ من ناحية ـ ينبغى أن نحاول أن نكون واعين نقديا بكيف ولماذا يقدم كاتب معين نصا من هيراقليطس ، وينبغى أن نضع موضع الاعتبار إذا ما كان الموقف العام وغرضه قد يكونان يدفعانه ليعطى النص تأكيدا أو تحريفا قد يكون غريبا عن القصد الأصلى . ونحن ومن ناحية أخرى ـ ينبغى أن نثير السؤال : « هل هذا التفسير أو ذاك للكلمة أو للجملة يتلاءم مع ما نحكم به ـ من النصوص الهيراقليطية الأخرى ومع الشواهد الخارجية الأخرى إلى درجة ما ـ إن هيراقليطس فى أغلب الوقت قد عنى ذلك ؟ » إن مثل هذا المقياس إنما هو مغامرة خصوصا عند تطبيقه على فلسفة حافلة بالتناقضات كفلسفة هيراقليطس، ومع ذلك فلا يمكن تجنبه .

فلنفرض ـ مثلا ـ أننا نضع فى الاعتبار نص كلمنت السكندرى على الفقرة ١٩ التى ترجمت هنا « إذا لم تتوقع ما لا يتوقع فإنك لن تصل أبدا إلى (الحقيقة)، لأنه عسير أن تكتشف وأن تصل إلى شىء » . ولقد ثار نقاش عنيف على السؤال إذا ما كانت وقفة نحوية وينبغى أن تكون أو لا تكون بعد الكلمة الثالثة ἔλπηται . فإذا قبلت القراءة التقليدية ـ كما أعطاها ديلز ـ محتفظة بالفاصلة بعد الكلمة الثالثة فإن ترجمات كاتلين فريمان (المنشورة فى كتاب Nahm المشهور عن فلاسفة ما قبل سقراط) وترجمات كاتلين فريمان ترجمات مناسبة : إذا لم يأمل إنسان فإنه لن يجد ما لا يؤمل » (فريمان) . وعلى

فهرست ب

ملاحظات على الفقرات

لأن فلسفة هيراقليطس تصل إلينا فقط خلال نصوص عنه وإشارات إليه يقدمها كتاب قدامى متأخرون ، فإن المؤلف الذى يحاول أن يعيد بناء المذهب الأصلى يواجه مشكلتين الأولى هى مشكلة التفسير ، وهى توجد عند الاتصال بأى فلسفة ، بالرغم من أنها قد تكون أكثر حدةحين تعيش الفلسفة فى حالة من الفقرات. والمشكلة الثانية ، التى توجد حين تكون نطوق فيلسوف معروفة فقط خلال نصوص يقدمها آخرون ، هى مشكلة الحجية . إن أحكامى الخاصة عن الحجية تمثلها المائة والأربع والعشرون فقرة المحتواة فى القائمة الحالية ـ ولا أتهم الفقرات الموثقة بل القطع التافهة التى أبعدتها فى فهرست حـ . وبالرغم من أحكامى عن الحجية ـ فى الأساس ـ قد أرشدنى إليها أحكام ديلز الطبعة الخامسة (كما راجعهـــا كرانز ١٩٣٤) فإنك ستجد أنى قد ضمنتها خمس فقرات (٢٠ ـ ٢٧ ـ ٤٣ ـ ٦٢ ـ ٧٤) وهى محذوفة من قائمة ديلز ـ كرانز . وأسباب قبولها موجودة فى كل حالة .

إن تفسير فقرة خاصة ـ مثل تفسير كلمة داخل فقرة ـ يتطلب (بجانب المعرفة المعجمية لمعانى الألفاظ المستعملة) نوعين من الفحص النقدى ، اللذين ينبغي أن يوازن كل واحد منهما مع الآخر . إن معنى نص ـ مهما يكن موضع

العكس من ذلك إذا قبل تقويم جومبرز المقترح للقراءة التقليدية وأخرت الوقفة النحوية إلى ما بعد الكلمة الرابعة ανελπιατον فإن الكلمة الأخيرة إذن تصبح مفعول الفعل السابق ، ويصبح المعنى كما عبر عنه بيرنت « إذا لم تتوقع ما يتوقع ، فانك لن تجده ، لأنه من الصعب والعسير أن يبحث . (إن السابق على الضمير قد فقد ، وأنا أفترض أنه يعبر بطريقة ما عن مفعول عام لكنه مراوغ لبحث أعلى يقوم به شخص .) والآن فلا شك أن تنقيط ديلز وليس تقويم جومبرز – يسير فى خط مع الطريقة التى فهم بها كلمنت نفسه الفقرة ووضعها، كما تظهر ذلك قراءة المخطوطة وسياق كلمنت . ولكن لأنه ليس هناك إشارة على أن وقفة الفاصلة كانت تستعمل حينما كان يكتب هيراقليطس ، ولأن تقاليد استعمال الفاصلة كانت لا تزال مناسبة أيام كلمنت فانه من اليسير أن نرى لماذا نقل كلمنت باعتقاد صحيح – مكان الوقفة من الموضع الذى قصده هيراقليطس . وفى مثل هذا الموقف فان فحصنا للسياق المروى يمكن أن يلقى ضوءا على بعض الأفكار التى كانت فى ذهن كلمنت كى يقدم هذا التبديل غير الواعى فى المعنى الأصلى . والآن إذا أخذ سوء تفسير كلمنت لا على أنه إمكانية مجردة بل على أنه فرض ذو معنى ، فاننا ينبغى أن أن ننظر إلى الخلف أيضا لكل مايمكن أن نستنتجه مع ملاحظه السياق الأصلى ولا أعنى – بطبيعة الحال – السياق الفعلى الأصلى – الذى لا نعرف عنه شيئا ، ولكنى أعنى السياق الفلسفى الأصلى الذى يتكون من الطرق المتميز عند هيراقليطس فى التفكير والتعبير عنه نفسه كى تكون أساسا للحكم على كيف كان يعنى بالفقرة فى أغلب الأمر حين كتبت أو الأمرة .

وفى حالة الفقرة الحالية، فان فحصنا للسياق المروي يرى أن غرض كامنت فى تقديم النص هو أن يتركه يقف موازيا لنصه السابق مباشرة من أشعياء Vii-9, الذى هـو فى الترجمة المعتمـدة المراجعـة كما يـلى . « إذا لم تؤمن فان على وجه التأكيد لن مؤسس « إن الـكلمة المترجمـة إلى « تؤمن » فى الأناجيل الحديثه تظهر على أنها فعل πιστευειν فى النص اليونانى الذى كان يستعمله كامنت ، ن نصه هو :

εαν μη πιστευσητε, ουδε μη συνητε πιστευειν

وهكذا يبـدو من الواضح أن كامنت كان يأخـذ الفعلين πιστευειν و ελπιζειν على أنهما ينضمنان على التوالى فـكرتى الاعتقاد والأمل، اللتين وحدهما سانت بول فى نسيج الفـكر المسيحى . وعند تعرفنا على هذه الإعاقة السياقية فى stromata كامنت فان عقولنا بالطبيعـة تنتقل - كخطوة نقدية تالية - إلى السؤال : « هل يحتوى مذهب هيراقليطس الخاص مثل هذه الصلة من الأفكار ؟ ومن الواضح أن الاجابة الوحيدة هنا هى « لا » ، لأنه بينما لا نستطيع أن نتأكد مما كان عليه سياق هيراقليطس الأصلى عن الملاحظة فاننا نستطيع أن نتأكد من بعض الأشياء أنها لم تكن ، والإيحاء الـكامنق لمسيحى فى الأفكار هو واحد من هذة الأشياء . ومن الحق ، فانى أعتقـد أننا نستطيع أن نذهب خطوة أبعد ، ونؤكد أن التناقض « توقع ما لايتوقع » يظهر ، مما نعرفه عن الاسلوب الأفسوسى ، أنه هيراقلطى بطريقة متميزة ، بدرجة أن ترجمة كامنت ليست كذلك. وتبعا لذلك فيبدو لى أن عندنا أسسا موضوعية كافية كى نرفض الترجمات التى فسرها فيربانكس (١٨٩٨) Nahm (١٩٣٥ - مستعملا ترجمة فيربانكس) وكاتلين فريمان (١٩٤٨)، وكى

تقبل ترجمات بيرنت (المعطاه سابقًا) و R. Walser

("se alcuno mai non speri l'inspearabile, non lo troverd'')

ويظهر نوع آخر من المشكلة فى حالة رواية مسيحى آخر هو هيبوليتس إنه مثل كلمنت يظهر تحيزا مسيحيا مميزا ولكن تحيزه لا يهدم وثوقه عن نقله نصا من مصادر وثنية خصوصا من هيراقليطس . وذلك هو الرأى العام تقريبا عند الباحثين المحدثين، إنه يؤيد بشواهد منتثرة من المقارنة مع ترجمات أخرى لفقرة منقولة قدمها كتاب آخرون وأيضا استنباطا من طبيعة وظروف كتابية إن الشاهد الأول يمكن أن يكتشف من مقارنة الفقرة ٦٦ ، المأخوذة من هيبوليتس ، بالشكل المختاف الذى قدمه كلمنت، لأنه ، كما أناقش فى ملاحظتى على الفقرة فى الفهرست الحالى، أكثر قبولا من الناحية النفسية أن تعتبر ترجمة هيبوليتس هى الأصلية وترجمة كلمنت هى المختلفة أكثر من الطريق الآخر .

وعلى هذا النوع من الشاهد العينى ، الذى يمكن أن يردفى حالات عديدة من الفقرات، يمكن أن يضاف اعتبار عام مأخوذ من سلوك هيبوليتس فى التفكير والتنظيم إنه يصرح بوضوح بفرضه فى كتابه نقض على كل الهرطقات وينبغى أن نبين أن معظم الهرطقات المسيحية حتى عصره لم تنتج من فساد فى العقيدة المسيحية من الداخل، ولكن من نشع أفكار ومعتقدات وثنية . وهو فى الكتاب التاسع يعالج هرطقة نويتس الذى خالف الاعتقاد المسيحى بتأكيد وحدة الأب والابن

ثم يشرع فى أن يبين أن نويتس وتابعيه « الذين يخدعون أنفسهم بأنهم تلاميذ المسيح » قد تأثروا بتعاليم هيراقليطس والرواقية . وفى تنفيذه لهذا الغرض الدينى يقدم هيبوليتس معنى ناقصا للارتباطات المنطقية ومن اختياره لبعض من نطوق هيراقليطس الأكثر تناقضا (وهو اختيار قد نحمده عليه) فإنه يلقيها معا فى نمط متخبط أو خاطىء مستعملا مقارنات متخيلة مع عناصر من المذهب المسيحى . فهو مثلا يقدم الفقرة ٦٨ : « إنهم سينهضون فى يقظة كاملة ويصبحون حراسا على الأحياء والموتى » بشرحه أن هيراقليطس هنا يؤكد « أن هناك بعثا لهذا اللحم المحسوس الذى نولد فيه » والفقرة ٢٥ (الحرب أب وملك للجميع . .) والنصف الأخير من الفقرة ٢٤ (« القوة الملكية قوة طفل») فإنه يأخذهما على أنهما إشارات محرفة وأصل الهرطقة للأب والابن فى الثالوث المسيحى . ومن المؤكد أن أى شخص له مثل هذه الحاسه المفككة من التناسب التفسيرى كما تبين الفقرات ليس عنده سبب للرغبة فى النقل خطأ لأن أية نصوص ذات صبغة متناقضه لافتة تخدم دوره ولابد أن هناك وفرة من مثل هذه المادة توجد فى كتاب هيراقليطس كما هو . إنه فقدان هيبوليتس الشديد للوضوح هو الذى يجعل نقوله الفردية أكثر اعتمادا

وبين الكتاب غير المسيحين أيضا فإن احتفاظا فقديا يجب أن يحرس قبولنا النصوص الثابتة . ففى حالة أفلاطون وأرسطو كما ناقشت فى مكان آخر هناك سبب أن نشك فى أن أشارتها أحيانا تلون وأحيانا تثار بآراء مغضبة لهيراقليطين محدثين معاصرين . وفى حالة ديوجينس اللايرسى قد يكون الخطأ عدم مسئولية مثرثرة ، وعلى الباحث أن تكون عنده مسئولية الحكم على أى

ملاحظة قد تكون متأثرة وأيها غير متأثر . وليس من السهل فى حالة بلوتارخ وسكستس أمبريقس أن تكتشف الخط بين النص الذى قاله هيراقليطس و بين التكميلات الفلسفية التى تأتى من مصادر رواقية أو من الكاتبين نفسهما . إن التعرف على مثل هذه الخصائص الجانحة للكتاب المختلفين الذين ينقلون عن هيراقليطس إنما هو جزء ضرورى من الإجراء النقدى.

إن قراءاتى للنص اليونانى للفقرات تسترشد أساسا بديلز ـ كرانز ووالتر ، وتكملها ـ حينما كان ممكنا ـ النشرة أو النشرات التى أمكن الحصول عليها من المصادر المروية : انظر المراجع ، القسم الأول . إن كل فقرة تتماثل فى هذا الفهرست مع الرقم قدم بها فى الفصول من ١ إلى ٨ وبين أقواس وضعت الأرقام التى استعملها ديلز فى قائمة (B) (وقد استعملها ديلز ـ كرانز، والتسر ، وفريمان وكل الباحثين الألمان فى هذ القرن) وباى ووتر (وقد استعملها بيرنت ، وفيربانكس و Loeb classical Library
أما الكلمات والجمل التى يحكم المؤلف الحالى أن مصدرها ليس هيراقليطس بل الرواة الذين ينقلون عنه ، فقد وضعت فى أقواس مربعة .

وتوجد قائمة مصادر مروية مهمة المفقرات فى آخر هذا الفهرست .

الفصل الأول : منهج البحث

الفقرة ١ : (D1 : By 2)

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι

καί ἐπέων καί ἔργων τοιούτων. ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καί φράζων ὅκως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐ πιλανθάνονται.

عن الفقرة حافظ عليها سكستس أمبريقس فى Adversus Mathematicos (Against the Savants), BK. VII, Sec. 132 . وفى Loeb Classical Library edition of sextus Empiricus نشر الكتاب الثالث من هذه الرسالة على أنه الكتاب الاول من (Against the Logicians) ولكن الأرقام متقابلة . ويقول سكستس ن هيراقليطس كتب هذه الكلمات « فى مستهل كتاباته عن الطبيعة (ἐναρχόμενος οὖν τῶν περὶ φύσεως.) ولقد نقل أرسطو أجزاء من الفقرة وليس الفقرة كلها (Rhetoric 11.5 وكلمنت السكندري (Stromata 11, p.401 ,in Stahlin's edition) وهيبوليتس (Refutation of AII Heresies IX).

وهناك بعض الاختلافات حول كيفية تقسيم الكلمات الافتتاحية فى الجمل . وأنا أتبع طريقة ديلز (مميزة عن ديلز ـ كرانز) وبيرنت فى أخذ ἀεί على أنها مرتبطة بالكلمات التى توجد قبلها . أما كيرك الذى يأخذها على أنها تسير مع الكلمات التى تليها يترجم : « عن الكلمة التى هى كما أصف يثبت الناس دائما أنهم غير فاهمين . . . »

(kirk, p. 33, kirk and Raven, p 187 n.)

ولكى لانسبق فى الحكم على معنى كلمة λόγος التى هى موضع الجدل فانى أتبع كيرك فى عدم ترجمتها بل ببساطة أترجمها حرفيا «لوغوس» ويترجمها

ديلز « Wort (weltgesetz) » وديلز ـ كرانز « der Iehre Sinn. »
وقد نوقشت مسألة معنى الكلمة فى الفصل الأول .

الفقرة ٢ : (D 2 : By 92)

διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶ ξυνῶ [τουτέστι τῶ κοινῶ ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός]. τοῦ λόγου δ᾽ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Sextus Empiricus, op. cit:, Sec. 133.

إننى أتبع شلاياماخر وبيرنت فى إعادة تركيب الجملة الأولى . فتلك ـ وليست قراءة المخطوطة ـ تجعل ارتباطا منطقيا مع بقية النص . ونظرية Bekker مقبولة الظاهر : إن النص الأصلى يحتوى على الكلمة الهيراقليطية τῶ ξυνῶ ، وأن سكستس قد شرحها لقارئيه بإضافة الجملة τουνέστι τῶ κοινῶ وأن الكلمات τουτέστι τῶ ξυνῶ قد أسقطت فى النسخ . والكلمات التالية ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός ، هى من تعليق سكستس على وجه التأكيد، كما يوافق معظم الباحثين . ويضع ديلز وكرانز هاتين المجموعتين من الكلمات بعد ξυνῶ على أنهما تنتميان إلى سكستس أكثر من هيراقليطس . وبالرغم من أن فالتسر يضع كل الكلمات فى نصه على الفقرة فإنه يحدد ترجمة على القولة البسيطة «Bisogna petcio seguire il Commune» . والكلمة φρόνησις التى ترجمها ديلز « Einsicht » وفالتسر « saggezza » . وفى الترجمة المتنوعة التى قدمها ستوباؤس والتى تمثلها فقرتنا ٨٠ فإنه العقل (τὸ φρονεῖν) هو الذي يوصف بأنه مشترك للجميع .

الفقرة ٣ : (D, 35 : By 49).

Χρὴ [γὰρ] εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι .

Clement of Alexandvia Stromata 11. 421 (ståhlin). Dindorf's ed., III,p.199

وهذا استعمال من الاستعمالات الأولى لكلمة φιλόσοφος التى أعتقد أنها من أصل فيثاغورى .

الفقرة ٤ (D 22 , By 8) .

Χρνσὸν [γὰρ] οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσνσι καί εὑρίσκοιι ὀλίγον .

Clement stromata 11, 249 .

الفقرة ٥ : (D 47 ; By 48)

μὴ εἰκῆ περὶ τῶν μεγίστων σνμβαλλώμεθα.

ديوجينيس اللا إرسى .Ix.72 ولم ينص ديوجينيس عليها فى مقالته عن هيراقليطس بل فى مقالته عن Pyrrho .

الفقرة ٦ : (D 40 ; By 16)

πολνμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

ديوجينيس اللاإرسى IX.I (هنا نص – كما فى كل مكان آخر إلا إذا ذكرنا غير ذلك – من مقالة ديوجينيس عن هيراقليطس) ، وكلمنت Stromata 11.59. أما Aulus Gellius فيجمل نفس النص تقريبا فى اللاتينية، Noctes Atticae , Praefatio , 12 . ويضيف ديوجينيس وحده الجملة التى قبلت عند ديلز – كرانز «ومع ذلك فإنها قد علمت الفهم لهزيود وفيثاغوراس وإكسنوفان وهيكاتاوس » .

الفقرة ٧ : (D 108 ; Dy 18)

δκόσων λόγονς ἤκουσα, οὖδεὶ ἀφικιεῖται ἔς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πανιων κεχωρισμένον.

ستروباوس Florilegium III.1 وهى λόγος فى الجمع تعنى بوضوح « الكلام » .

الفقرة ٨ (D 101 ; By 18)

ἐριζησάμην ἐμεωντόν.

بلورتاخ Against Colotes III 8 C.

الفقرة ٩ : (101 ; By 80)

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γιυώσκειν έωντοὺς καί σωφρονεῖν.

ستوباؤس Florilegium III.5 ويستبدل ديلز الكلمة الختامية فى المخطوطة إلى φρονεῖν ويترجها « Klug zu sein » ويستبق ذيلز - كرانز - ويتبع فالتسر - قراءة المخطوطة كما هى هنا لكن فالتسر يسأل - دون أن يقرر لماذا - عن أصالة الفقرة .

الفقرة ١٠ : (D 112 ; By 107)

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καί σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποτεῖν κατὰ φύσιν επαίονας.

ستوباؤس Florilegium III.5 . ومرة ثانية هنا ، بالرغم من أن المخطوطة تقول σωφρονεῖν فإن ديلز يضع مكانها φρονεῖν بينما يحتفظ ديلز بقراءة المخطوطة . وفى المثال ليس الفرق فى التفسير كبيرا لأن ترجمة ديلز هى

هى « das Denken » وديلز – كرانز « gesunde Denken » ويقف فالتسر مع ديلز . ولست أستطيع أن أرى فى حالة الفقرتين ٩ ؛ ١٠ أساسا كافيا لتغيير ديلز فى المخطوطة . ويعتقد فيريانكس أن الفقرتين ليستا أصليتين .

الفقرة ١١ : (D 55 ; Ey 13)

ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις , ταῦτα ἐγὼ προτιμέω .

Hippolytus Refufation of All Heresies IX. cf. snell , in Hermes , 61 (1926) , p. 362.

الفقرة ١٢ : (D 101 a ; By 15)

ὀφθαλμοὶ [γὰρ] τῶν ὤτων ακριβέστεροι μάρτυρες.

Polybius XII.27,

الفقرة ١٣ : (D 107 ; By 4)

κακοί μάρτυρες ἀνθρώ ποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχάς ἐχόντων .

سكستس أمبريقس Advrsus Mathematicos VII (« ضد المناطقة » ، BK.I) ، Sec.126 . ويترجم شلاير ماخر (الفقرة ٢٢ الكلمات الثلاث الأخيرة ب « mit rohen Seelen » .

الفقرة ١٤ : (73 ; By 94)

οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ .

ماركوس آرليس IV.46 ، حيث تتبع النص على الفقرة ٦٤ .

الفقرة ١٥ : (D 21 ; B 64) ؛

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι , τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον αποστρέφεσθαι.

بلوتارخ .On Superstition 166 C

الفقرة ١٦ : (D 21 ; By 64)

θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρεομεν , ὁκόσα δέ εὕδοντες ὕπνος .

كلمنت Stromata II. 205 . وهناك ترجمات أكثر حرفية وهى ترجمات فريمان (« كل الذى نراه فى النعاس نوم » وذيلز :

("Tod ist alles,was wir im wachen sehen,und Schlaf,was im Schlummer")

وفالتسر:(« Tutto cio che vediamo dormienti é Sonno ») ولكن لو اعتنينا باعادة تقديم شكل التكرار اليونانى فان هؤلاء الكتاب يكونون قد فقدوا القوة الدالة لكلمة ὕπνος فليس النوم وحدا معنيا ، لكن أيضا ذلك النوع من الوعى الذى قد يحدث فى النوم — وهو الحلم . وهكذا نقرأ أفلاطون (Laws VII 800A) « ولو أن واحدا منهم قد قدسها بغموض καθ' ὕπνου — والتى يمكن أن تترجم « فى نوم » ولكن أيضا « فى حلم » .

الفقرة ١٧ : (D 123 ; By II)

Φύσις κρύπτεσι φιλεῖ

وهى موجودة : فى Themistius و Proclus ومرتين فى Philo .

الفقرة ١٨ : (D 93 ; By II) .

ὁ ἄναξ οὗ οὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

بلورتاخ On the Pythian Oracles 404 E. أما أيامبليخوس ، Mysteriis III.15 ، فإنه ـ وهو يحدد النص ـ يضعه فى كلام غير مباشر . ويستعمل مصادر فى موضع الأفعال . إن σημαίνει والتى ترجمتها « يعطى رموزا » يبدو أنهـــا مشتقة من σῆμα والتى تعنى « رمز » وفى الكلمات اليونانية الطبيعية الأولى كانت لفظة σῆμα عرضا ، وكانت σημαίνειν تحمل فكرة العرض الذى يدل أو يوحى بشىء أكثر من نفسه . وبعد ذلك كما فى فيدون لأفلاطون كانت لفظة σῆμα تعنى « قبر » . ويبدو أن هذا المعنى قد تطور من ممارسة وضع شارة على القبر لتدل على الإله المدفون فيه . إن نغمة الغموض الدينى قـــد تـكون لاتزال موجودة فى استعمال هيراقليطس لفظة σημαίνειν بالرغم من أن الاتجاه الآن من الله إلى الإنسان وليس من الإنسان إلى الله .

الفقرة ١٩ : (D 13 ; By 7)

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.

كلمنت Stromata II.121.

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει....

أظن أن فيرباتـكس وكاتلين فريمان مخطئان فى أن يأخذا هذه الجـــملة

على أنها تعنى « إذا لم يأمل الإنسان فإنه لن يجد ماليس موضع أمل » (ترجمة فريمان) . إنها ليس لها نغمة مثل هيراقليطس كما أنها ليست لها نغمة مثل هيراقليطس كما أنها ليست ترجمة ضرورية . لأن ἔλπηται ليس من الضرورى أن تعنى « يأمل » ، إنها يمكن أن تعنى أيضا «يتوقع» بل «يتوقع بقلق » (Liddell and Scott) . ومن المحتمل أن هيراقليطس كان يعنى أن يذيب معناه بين الشدة فى الآمل والقلق إن كلمة ἀνέλπιστου يمكن أن تكون مفعولا لأى من الفعلين كليهما فى وقت واحد، إننى آخذها مبدئيا على أنها مفعول لـ ἔλπηται وذلك يترك مفعول εξευρήσει غامضا نوعا ما . ولقد وضعت كلمة «الحقيقة» كى أكمل الجملة الإنجليزية ، ولو أخذت كذلك فإنها لاتكون بعيدة عن معنى هيراقليطس .

الفصل الثانى — السيلان العام

الفقرة ٢٠ (D — ; By-).

πάντα ῥεῖ, οὐδὲν δὲ μένει πάντα χωρεῖ, καὶ οὐδὲν μένει.

إن النص كما هو هنا مأخوذ من فقرات عديدة معروفة ، مختلفة فى طريقة التعبير لكنها متشابهة فى فحواها . إن الجملة الثانية تظهر فى Cratylus حيث يعزوها أفلاطون إلى هيراقليطس λέγει ὅτι . وفى نفس المحاورة 440,C, ينسب إلى إتباع هيراقليطس (οἱ περὶ Ἡράκλειτου) الجملة « كل شىء يفيض » (παυτα ρει) فاصلا الكلمتين بتعليقه الساخر « مثل قدر تنشع » . وفى Theaetetus 182,C, تقترن كلمة ρει بكلمة κινειται ليصف المذهب الهيراقليطسى بالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا. وفى مكان آخر فى Theaetetus

(182 C - D , 160 D) يستعمل أفلاطون صيغا متشابهة من الفعل ρειν بكلمة المـذهب الهيراقليطى ، وفى 160 D ينسب المذهب إلى كل من هيراقليطس وهوميروس . ومرة ثانية يتحدث أرسطو فى الميتافيزيقا (XIII:1078b;14 15 عن المذهب بأن « كل الأشيــاء المدركة تنساب » (ω5 παυτπυ τωυ αισθητωυ αει ρεοτωυ) ويعنون المذهب ب «الهيراقليطى» . وبالرغم من مثل هذه الشواهد المتجمعة تفتقر إلى بنــاء الـكلمات على أنها نص مباشر من هيراقليطس ، فإنه ليس هناك أية جمله مرتبطة ارتباطا أكثر اتساعا مع مذهبه فى العصور القديمة أو عند الرواة المتأخرين وتـكون هيراقليطية أصيلة فى النغمة والمادة .

الفقرة ٢١ : (D 91 , 12 ; By 41) .

Ποταμῶ [γὰρ] οὐκ ἔστιυ έστιυ ἐμβῆυαι δὶ5 τῶ ἅυτῶ ἕτερα καὶ ετερα ὕδατα επιρρεῖ .

بلورتاخ .On the E at Delphi, 392 C ، وقد قدمت ترجمات متنوعة فى الميتا فيزيقا عند أرسطو (IV : Ioloa , 13) ، وعنـد بلورتارخ فى Questiones Naturales (192 A) ، وعند آريس ديديمس(Dox., p 471) والمؤلف الأخير يربط الفقرة بغرابة ما مع الفقرة ٤٤ . ويذكر أرسطو الملاحظة كما لو أنها كانت معروفة بأنها آتية عن هيراقليطس ويستعمل ديلز ترجمة آريس ديديمس (التى منها أخذت الـكلمات الخمس الأخيرة) على أنها فقرته رقم ١٢ ، وترجمة بلورتاخ على أنها فقرته رقم ٩١ .

الفقرة ٢٢ : (D 84a ; By 39)

τὰ ψυχρὰ θέρεται θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται .

لقد ذكر الفقرة ناسخ يدعى Tzetzes فى تعليق على الإلياذة . ولم أستطيع أن أحققها هناك لكن دقة النص قد أثبتها باى ووتر وديلز ـ كرانز ، وفالتسر وآخرون .

الفقرة ٢٣ : (D 84a ; Dy 83)

بلوتينيس Enneads lv,viii,l, . ولقد تكون طريقة متناقضة من القول بأن كل شيء يتغير باستمرار ، أو قد تعنى (انظر الفقرة ٨٩) أن هناك راحة أن يكون فى موقف متغير . والفكرة السابقة أرشدتنى إلى ترجمتى ، وهى تلائم الكلمات السابقة عند بلوتينس (إن هيراقليطس . . . يخبر عن تحول حتمى من النقيض للنقيض ، ويتحدث عن الصعود والهبوط ، فيقول أن . . . » ثم تأتى الفقرة ومن ناحية أخري فإن ترجمة ستيفن ماك كينا لبلوتينس كما راجعها B. S. page (London 1953) ترفض النص « التغير يريح » الذى يتضمن التفسير الثانى بوضوح .

الفقرة ٢٤ : (D 52 ; By 79)

αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἡ βασιληίη.

هيبوليتس .IX ، إن فكرة παις παιζων ـ فى أشكال متنوعة ـ قد نسبها إلى هيراقلطس كلمنت وبروكلوس ولوسيان ويتحدث بلوتارخ ـ دون أن

يذكر هيراقليطس ـ عن « طفل الشاعر المتخيل الذى يلعب وسط الرمال المتكومة معا ، ثم يبعثرها هو نفسه مرة ثانية » .

(on the E ot Delphi 393 E; F.C. Babbitt's translation in the Loeb Classical Library edition.)

إن معنى αιων موضع سؤال . فى المعجم اليونانى المسيحى فى عصر هيبوليتس أصبحت الكلمة تعنى «الخلود» . ولقد اعتقد بعض أن استعمال هيراقليطس لها يعنى « العصر الحديث » ـ أى الفترة الواسعة من الوقت بين احتراقين عالميين ، ولكن آخرين ، خصوصا هؤلاء الذين يذكرون أصلا رواقيا متأخرا لنظرية احتراق العالم ، يرفضون مثل هذا التفسير المحدد . ويبدو أنه من الأحسن أن نتبع طريقة ديلز وبيرنت فى استعمال الترجمة المحايدة « الزمن » ، ولقد غير ديلز ـ كرانز ترجمة ديلز « Zeit » ؛ ويكتب أيضا « فترة الحياة » .

الفقرة ٢٥ : (D 53 ; By 44)

Πόλμεος πάυτωυ μὲυ παιήρ ἐστι, πάυτωυ δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲυ θεοὺς ἔδειζε τοὺς δὲ αυ θρώπους, τοὺς μὲυ δρύλους ἐκοίησε τοὺς ϱέ ελευθέρους.

هيبوليتس (IX) . فى هذه الفقرة وفى فقرتين أخريين تستعمل كلمة «الحرب» مقابل πόλεμος ، و« الصراع » مقابل ἔϱις . ومن الواضح أن كيرك على صواب فى قوله (242) إن الكلمتين تمثلان التصور نفسه ،

الفقرة ٢٦ (D 80 ; By 62)

ειδεναι δε χρη τον πολεμον εοντα ξυνον, και δικην εριν, και γινομενα παντα κατ' εριν και χρεων.

Origin Against Celsus . ويبدو أن الجملة الأخيرة تعنى أن الصراع حالة تساق إليها كل الأشياء بإجبار داخلى . ويقوم كيرك (p.242) هذا التفسير : « إن صراع الحرب فى كل مكان ، إن الطريق العادى للأحداث هو صراع الحرب ، وفى كل مكان تحدث الأشياء بصراع الحرب وبالطريق العادى للأحداث»

الفقرة ٢٧: (D- ; By 43)

διο και μεμφεται τω Ὁμηρω ['Ηρακλειτος] ειποντι ως ερις εκ τε θεων εκ τ' ανθρωπων απολοιτο οιχησεσθαι γαρ θησι παντα.

سمبليقس ، فى تعليقه على مقولات أرسطو : منشور فى :

Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VIII, p. 412.

وقبل أن يضع النص مباشرة ، ينسب إلى « الهيراقليطيين» الرأى بأنه « إذا سقط أى من المتناقضين فسيكون فى ذلك تدمير كامل ومطلق لكل شىء »

ει γαρ το ετερον των εναντιων επατιων επιλιψει, οιχοιτο αν παντα αφανισθεντα,

وتبعا لأرسطو (Eudemian Ethics, VII : 1235a, 26) فإن هيراقليطس يدعم رفضه لملاحظة هوميروس بمناقشته قائلا : « لا يمكن أن يكون هناك

ائتلاف دون نغمات منخفضة وأخرى عالية ، ولايمكن أن توجد الحياة بدون الذكر والأنثى . « والإشارةالهوميرية هى إلى الإلياذة xviii. 107. .

وبسبب طريقة سمبلقس غير المباشرة فى تقديم النص (« إن هيراقليطس يلوم هوميروس على قوله . . . ») فلقد كان من الضرورى للترجمة إعادة بناء بحوى بسيط .

الفصل الثالث ـ عمليات الطبيعة

الفقرة ٢٨ (D 90 ; By 22)

πυρος τε ανταμοιβη τα παντα και πυρ απαντων οκωσπερ χρυσου χρηματα καὶ χρηματων χρυσος .

بلوتارخ .On the E at Delphi,388 E . وتقدم ترجمة ديلز تفسيرا مشابها للتفسير المعروض هنا :

(umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All. ...).

وتفسير كيرك (٣٤٥) مختلف إلى حدما : « كل الأشياء استبدال متساو بالنار والنار بكل الأشياء ... » . وهو يعزز ذلك بقوله : « إن αντ تعضد فكرة التبادل الدقيق فى αμοιβη » وهو يفسر التشبيه على أنه يؤكد التساوى فى التبادلات. وأنا أقترح أنه قد يكون هناك مضمون ثانوى لجزاء أخلاق أو عوض فى ανταμοιβη ، مثلما يوجد عندما يستعمل أيسخلوس أشكالا من الفعل ανταμειβεσθαι .

الفقرة ٢٩ (D 30 ; By 20)

κοσμον τονδε, τον αντον απαντων, οντε τις θεων οντε ανθρωπων εποιησεν, ἀλλ' ην αει και εστιν και εσται, πνρ αει ζωον, απτομενον μετρα και αποσβεννυμενον μετρα.

كلمنت Stromata II. 396 • إن التصريفين الثالثين فى الجملة الأخيرة ينبغى أن يؤخذا فى الصيغة الوسطى ، وليس فى صيغة المبنى للمجهول ، لأن هيراقليطس لايفكر فى الإشعال والإطفاء على أنهما يؤديها وسيط خارج النار نفسها .

إن هناك غموضا عاما فى الفقرة • هل تعنى أن العالم ككل يصير ناريا ثم يصير منطفئا على فترات مختلفة ؟ وعند النظرة الأولى يبدو التفسير مقبولا لأن المبتدأ هو κοσμον τονδε وعلى هذا التفسير تشير الكلمة μετρα إلى فترات منتظمة من الزمن ، ويكون هيراقليطس متحدثا بوضوح عن دورات العالم . ولكن لأن السؤال عما إذا كان قد اعتقد فى المذهب الرواقى عن دورات العالم سؤال جدلى (وهو مناقش فى الفصل الثالث) ، فإننا ينبغي أن نترجم حتى نتحاشى الجدل الذى يسبق فى الحكم قدر الإمكان . ذلك أن اللفظة μετρα ينبغى ألا تفسر زمنيا بل كميا . وذلك أن الكلمة قد تشير إلى الدرجة التى تحدث فيها عمليات الإشعال والإطفاء باستمرار فى العالم ، بينما يبقى العالم نفسه نارا حية أبدا . ويقدم مثل هذا التفسير أولئك الذين يرغبون أن يتجنبوا إسناد مذهب دوائر العالم إلى هيراقليطس . إن مثل هذا التفسير موافق لسلسلة معانى μετρα وقد تبدو أنه مؤيد بالجملة πυρ αειζωον ، ولكننى لاأستطيع

أن أري كيف يكون موافقا مع القوله بأن الكون نفسه يصير مشتعلا ومنطفئا. وعلى كل انظر مناقشة كيرك الواعية عن المعـــانى المحتملة لـكلمة κοσμος (pp. 314 - 324) .

الفقرة ٣٠ (D 65 ; By 24)

[καλει δε αυτο] χρησμοσυνην και κορον.

هيبوليتس IX . ويحصر ديلز وباى ووتر النص على كلمتى « الحـاجة والإشباع » . وعلى أية حال فإنه من الواضح تماما من صياغة هيبوليتس أن αυτο تشير إلى النار وأن معنى الجملة لايمكن تحديده إلا إذا عين المبتدأ . لأنه فى كتاب Refutation يوجد النص الحالى مسبوقا بالجملة :

λεγει δε και φρονιμον τουτο ειναι το πυρ και της διοικησεω των ολων αιτιον.

الفقرة ٣١ (D 91 ; By 40)

σκιδνησι και παλιν συναγει, και προσεισι και απεισι.

بلوتارخ On the E at Delphi 392 C . وفى بلوتارخ يتبع هذا النص الجملة الأولى فى فقرتنا ٢١ ، عن استحالة النزول مرتين فى النهر نفسه . ويربط ديلز الفقرتين فى فقرة ٩١ ، ولـكن لأنهما مختلفتان فى المعنى بوضوح ، ولأن بلوتارخ يفصلهما بـكلمات قليلة من عنده ، فإننى أقدمهما هنا منفصلتين على أنهما الفقرتان ٢١ ، ٣١ . وعلى أية حال فإن بلوتارخ يرى أو يظن أنه يرى صلة بينهما . فهو يستطرد بعد نصه على الفقرة ٢١ قائلا : « وليس ممـكنا أن نرى مرتين أية مادة مائية فى حالة مستمرة ، ذلك أنه بالمفاجأة والسرعة فى التغير فيها يحدث تفريق ، وفى وقت آخر يحدث تجميع ، أو بالأحرى ليس

فى وقت آخر أو بعد ذلك ـ بل فى نفس اللحظة تستقر فى مكانها وتهجر مكانها ، إنها تأتى وتذهب ، » ترجم هذه الجملة F. G. Baqbitt فى :

(Loeb Classical Library edition of plutarch, v, p. 241

والفعلان اللذان فى النصف الأول من الجملة هما فعلان متعديان ومبنيان للمعلوم .

الفقرة ٣٢ (D 31 : By 21)

πυρος τροπαι πρωτον θαλασσα, θαλασσης δε το μεν ημισυ γη, οτ δε ημισυ γη, το δε ημισυ πρηστηρ.

كلمنت Stromata 11. 396.

الفقرة ٣٣ (D 31 ; By 23)

θαλασσα διαχεεται, και μετρεεται εις τον αυτον λογον οκοιος προσθεν ην η γενεσθαι γη.

كلمنت loc. cit. • يعالج ديلز هذه الفقرة على أنها استمرار للفقرة ٣٢ . وعلى أية حال فإن كلمنت ينقل الفقرتين منفصلتين ، مع ملاحظاته بينهما ، والتشابه العام فى الموضوع لا يدل على أنهما يوجدان معا فى كتاب هيراقليطس .

الفقرة ٣٤ (D 76 ; By 25)

ζη πυρ τον γης θανατον και αηρ ζη τον πυρος θανατον, υδωρ ζη τον αερος θανατον, γη τον υδατο.

Maximus of Tyre, XLI.4. • يحتفظ ديلز ـ كرانز فقط بالكلمات الخمس الأول والكلمات الثلاث الأخيرة ـ وذلك بوضوح لعدم مناسبتها

المفترضة مع الفقرة ٣٢ انظر مناقشتى لهذه النقطة فى الفصل الثالث :

وانظر بلوتارخ .On the E at Delphi, 392 C

الفقرة ٣٥(D 64 ; By 28)

τα δε παντα οιακιζει κεραυνο5.

هيبولينس IX . وفى الفقرة ١٢٠ يحل اللفظ κυβερνᾶτει محل الفصل الحالى وهو يعبر عن الفكرة نفسها .

الفقرة ٣٦ (D 6 ; By 32)

ό ηλιο5 νεο5 εφ' ημερη εστιν.

أرسطو Mteorologica 355 a, 14 ، وقد أثبتها كتاب آخرون عديدون . ويذهب جالينوس (Dox. p. 626) أبعـــد من ذلك شارحا أن هيراقليطس قد اعتبر الشمس كتلة محترقة (ανεμμα) ، وأن شروقها عملية إشعال وغروبها عملية انطفاء (σβεσι5) .

الفقرة ٣٧(D 3 ; By —)

[περι μεγεθου5 ηλιου] ευρο5 ποδο5 ανθρωπειον.

Aetius, in Dox., p. 351.

الفقرة ٣٨ (D 99 ; By 31)

ει μη ηλιο5 ην, ενεκα των αλλων αστρων ευφρονη αν ην.

ينص بلوتارخ على هذه الفقرة فى مقالته :

"Is Fire, or water the More useful ?" (957 A,)

ان التعبير اليونانى غريب إلى حدما :

ενεκα των αλλων άστρων ενφρονη αν ην

هذه الجملة لاتعنى « من أجل النجوم الأخرى تصبح الدنيا ليلا » لأن ذلك لامعنى له . إن قوة ενεκα قوة ضعيفة والعلاقة المدلول عليها إنما هى طريق وسطبين السببى والمتسلسل ، وتـكون الفكرة « ولذلك كله نستطيع النجوم الأخرى أن تفعل ... » إن كلمة ενφρονη تعبير لطيف عن « الليل ».

الفقرة ٣٩ (D 120 ; By 30)

ηονς και σπερας τερματα η αρκτος και αντιον της αρκτον ουρος αιθριον κιος.

Strabo 1.i.6·

الفقرة ٤٠ (D 124 ; By ·)

ωσπερ σαρμα ειπη κεχνμενων ό καλλιστος [ό] κοσμος.
Theophrastus Metaphysics 15.

الفقرة ٤١ (D 11 ; By 55)

παν [γαρ] ερπετον αληγη νεμεαι.

كتاب أرسطو المزعوم De Mundo 401 a, 11. . إن جمـــلة الكاتب الأرسطى السابقة :

(και φθειρεται τοις τον θεου πειθομενα θεσμοις)

تدل على أنه يفهم النص على أنه يشير إلى ضربة إلهية .

الفقرة ٤٢ (D 45 ; By 71)

ψυχηs πειρατα ιων ουκ αν εξευροιπ, πασαν επιπορευομενοs οδον ουτω βαθυν λογον εχει.

ديوجينس اللا إرسى IX. 7. وفى كتاب De Anima. II, يقدم ترتوليان ترجمة لاتينية مختصرة نوعا ما وهى :

"Terminos animae neququam invenies omnem viam ingrediens."

الفقرة ٤٣ (D—,By—) .

[κρι 'Ηρακλειτοs δε την αρχην ειναι φησι], ψυχην [ειπερ] την αναθυμιασιν, εξ ηs ταλλα συνιστησιν. και ασωματωτατον τε και ρεον αεί το δε κινουμενον κινομενω γινωσκεσθαι.

أوسطو De Anima I.405 a, 25-28 . ومن المحتمل أن أرسطو يعطى فى الجملة الافتتاحية استنتاجه للفاسفى الخاص على ما لابد أن هيراقليطس قصده من تقريره أن النفس تبخر نارى تنبثق منه كل الأشياء . ويأخـــذ R.D. Hicks فى ترجمته ويترجمها كتاب De Anima , αναθυμιασιs عـلى أنها « بخار » ، ويترجمها J. R. Smith فى ترجمة أكسفورد على أنها « زفير دافى» إن الترجمة الأخيرة لها ميزة مضاعفة فى أنهـا تتضمن العملية وفى أنها تعرض تشابها بين هذه العملية وبين النار . ولقد اخترت الجملة « تبخر نارى » لأنها تحتفظ بكلا المضمونين وتجعل المضمون الثانى أكثر وضوحا . إن التحول من الماء إلى الهواء (الذى يدل عليه كلمة « تبخر » إذا طبقناها على الكوسمولوجية

اليونانية القديمة) ، والتحول من الهواء إلى النار قد تصوره هيراقليطس على أنه مظاهر مستمرة للطريق الصاعد مستمرة إلى درجة أنه (كما لاحظت فى الفصل الثالث) لايجد من الضرورى أحيانا أن يذكر الهواء على أنه حالة وسيطة .

أما ديلز وباى ووتر فإنهما لايقبلان الفقرة على أنها نص مباشرة من هيراقليطس ، وينبغى أن نعترف أن كلمات عديدة لها نغمة أرسطية. فى الوقت الذى يكون فيه لأرسطو حرية قليلة فى اللغة فإنه يسجل – بطريقة جادة – ما كان يعلم هيراقليطس ، والأفكار المتضمنة أفكار هامة حتى إننا لانستطيع أن نتجاهلها.

الفقرة ٤٤ (D 12, By 41, 42)

[και] ψυχαι δε απο των υγρων αναθνμιωνται.

آراييس ديديموس (Dox., p 471) ، حيث تتبع الجملة بعدالفقرة ٢١ مباشرة.

الفقرة ٤٥ (D 115, By —)

ψυχης εστι λογος εαντον ανξων.

Stobaeus Florilegium III.1.

الفقرة ٤٦ (D 118 ; By 75)

ανη ψυχη σσφωτατη και αριστη.

ستوباؤس Florilegium III., 5 كما قدمها ستيفانوس وتبعه ڤالتسر وآخرون . ويقبل ديلز – كرانز القراءة ، αυγη ξηρη ψυχη.. ، والتى

يمكن أن تترجم « إن النفس التي هي شعاع جاف من الضوء هي نفس أحسن وأكثر حكمة » . ولكن بالرغم من أن صـــورة الضوء تحتفظ بأسلوب هيراقليطس في التفكير فإن بيرنت (p.138, n.2) يناقش بطريقة قاطعة أن αυγη ξηρη إنما هي فساد .

الفقرة : ٧٦ (D 77 ; By 72)

ψυχησι τερψιν [η θανατον] υγρησι γεσεσθαι.

نومينوس ، عن طريق بورفيردس (The Cave of the Nymphs x) ، وأنا أتبع هنا نصوص باوى وونر وڤالتسر في حذف الكلمتين على أنهما محشية . ولكن ديلز ـ كرانز يحتفظ بها ، وقد يجعلان المعنى «السرور الذي هو الموت» ولقد تكون فعلا من تقرير هيراقليطس ، لكنها أشبه بمحاولة ناسخ أراد أن يجعل المضمون واضحا . وعند بورفيروس ، والكاتب الذي ينقل عنه ، توجد الفقرة متبوعة بالقولة : « وكلاهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر » وهي تخدم في القانون الحالي (بالاعتماد على حجية هيبوليتس على أنها النصف الثاني للفقرة ٦٦ .

الفقرة ٤٨ : (D 117 ; By 73)

ανηρ οκοταν μεθυσθη, αγεται υπο παιδος ανηβου σφαλλομενος, ουκ επαιων οκη βαινει, υγρην την ψυχην εχων.

Stobaeus Florilegium III. 5.

الفقرة ٤٩ (D.36 ; By 68) .

Ψυχῆσιν θάνατος υδωρ γενέσθαι, υδατι δε θανατος γην γενεσθαι, εκ γης δε νδωρ γινεαι, εζ νδατος δε ψνχη.

كلمنت S.romata 11. 435 إن النصف الأول من النص يتلقى توثيقا من فيلو وهيبولينس .

الفقرة : ٥٠ (D 125 ; By 34) .

και ο κνκεων διιστατι. μη κινονμενος.

ثيوافرسنس De vertigigine , 9 . ولقد أضاف بيرناي كلمة μη إلى نص المخطوطة ، ومن الواضح أن النص يحتاجها .

الفقرة ٥١ : (D 85 ; By 105) .

θνμω μαχεσθαι Χαλεπον ὅ γαρ ἄν θελη, ψνχης ωνειται.

بلوتارخ Life of Coriolanus 224 C. .

الفقرة ٥٢ : (Dllo ; By 104) .

ανθρωποις γινεσθαι οκοσα θελονσιν ονκ αμεινον.

ستوباؤس Florilegium III.I.

الفقرة ٥٣ : (D 95 : By 108)

αμαθιην [γαρ] αμεινον κρνπτειν, ερνπτειν, εργον δε εν ανεσει και και παρ οινον.

بلوتارخ Quaestiones Conviviales 644 A.

الفقرة ٥٤ : (D 87 : By 117)

βλαξ ανθρωπος επι παντι λογω επτοησθαι φιλει.

بلوتارخ On the Right Method of Hearing 41 A.

الفقرة ٥٥ : (D 46 : By 3)

αξανετοι κονσαντες κωφοισιν εοικασι φατις αντοισιν μαρτνρει παρεοντας απειναι.

كلمنت Stro mata II. 404.

الفقرة ٥٦ (D 46 : By 132)

την τε οιησιν ιεραν νοσον [ελεγε και την ορασιν ψενδεσθαι]

ديوجنيس اللا إرسى lx.7. وحسب ليديل وسكوت يمكن أن تعنى لفظة οιησις أيا من الرأى أو السكبرياء الذاتى ، ولربما تحمل كلمة « التعصب » كلا المضمونين .

الفقرة ٥٧ : (D 17 : By 5)

ον γαρ φρονεονσι τοιαντα πολλοι, οκοσοι εγκνρενσιν, ονδε μαθοντες γινωσκονοιν, εωντοισι. δε δοκεονσι.

كلمنت Stromata II. 11.7

الفقرة ٥٨ : (D 7 : By 37)

ει παντα τα οντα καπνος γενοιτο, ρινες αν διαγνοιεν.

أرسطو De Sensu 443 a,22 . وأنا أترجم ρινεs (ومعناها حرفيا

«أنف») إلى «الشم» ، وحيث إن الأشياء كلها يفترض فيها الآن أنها دخان ، فإن الكلمة لا بد أن تكون مقصودة استعاريا.

الفقرة ٥٩ : (D 98 ; By 38)

αι ψνχαι καθ' Ἄιδην.

بلوتارخ .On the Face of the Moon 943 D. إن الفعل οσμωνται يعنى ببساطة « يشم » ، لكن معنى الفولة يظهر أنها تبين كيف أن نفوس الموتى – وقد تحولت إلى حالة من الدخان – لا بد أنها تدرك – وهى فكرة قد دلت عليها الفقرة السابقة .

الفقرة ٦٠ : (D 76 : By 85)

νεκνες [γαρ] κοριων εκβλπονεροι.

بلورتاخ Quaestiones Conviviadles 669 A سترابو xvi.iii.26.

الفصل الخامس – من وجهة النظر الدينية

الفقرة ٦١ : (D 78 ; By 96)

ηθος [γαρ] ανθρωπειον μεν ουκ εχει γνωμας, θειο δε εχει.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ٦٢ : (D — ; By —)

[και μην ρητως ὁ Ἡρακλειτος φησι] το μη ειναι λογικον τον ανθρωπον, μονον δ' νπαρχειν φρενηρες το περιεχον.

سكستس امبريقس Adversus Mathematicos viii. 286. فى

و ، the Loeb Classical Library edition:
Against the Logicians II. 2 6 (in vol. II of Sexfus wvitings)

وبالرغم من أن ديلز وباى ووتر يحذفان الفقرة من قائمتها فإن سكتس يقول إن هيراقليطس يؤكدها (ρητως) .

الفقرة ٦٣ . (D 86 : By 216)

[αλλα] των μεν θειων τα πολλα [καθ' Ἡρακλειτον]απιστιη διαφυγγανει μη γιγνωσκεσθαι.

بلوتارخ D· Coriolanus 232

الفقرة ٦٤ : (D 72 : By 93)

ω μαλιστα διηνεκως ομιλουσι λογω, τουτω διαφερονται, [και καθ' ημεραν εγκρουσι, ταυτα αυτοις ξενα φαινεται].

ماركوس أريليس lv.46 ، وأنا أتبع بيرنت (p.1399n·3) فى افتراضه أن الكلمات بين قوسين ليست من كلام هيراقليطس بل من كلام ماركوس أريليس .

الفقرة ٦٥ : (D 26 : By 77)

ανθρωπος εν ευφρονη φαος απτεται εαυτω αποθανων αποσβεσθεις οψεις ζων δε απτεται τεθνωτος ευδων αποσβεις οψεις εγρηγορως απτεται ευδοντος.

كلمنت Stromata II. 310 ، وانظر نشرة دنيدورف II,p.399 .

ليس بين فقرات هيراقليطس فقرة أثارت مناقشة معينة مثل هذه الفقرة. إن باى ووتر – الذى يظهر أنه يسير على منهج نبذ كل كلمة ناقشها أى باحث .

يعطى ترجمة مبتورة للفقرة ، وهى التى يترجمها فيربانكس تابعا « إن الإنسان - كالضوء فى الليل - يشعل ثم يطفأ » إن تفسيرهما يفند التورية المركبة فى απτεται ، وهى مشروحة فى الفصل الخامس : إن الترجمة الحالية للنص تقوم من ناحية على ديلز - كرانز ، ومن ناحية أخري على نشرة ويتدورف لكتاب كلمنت Stromata وإن النقطتين تدلان على أساس أنه التقسيمان الرئيسيان للفكر .

الفقرة ٦٦ : (D 62 : By6 7)

αθατοι θνητοι θνητοι αθαντοι, ζωντες τον εκεινων, τον δε εκεινων βιον τεθνεωτες.

هيبوليتس .lx . إن كلمنت السكندرى يقدم ترجمة مختلفة :

ανθρωποι θεοι, θεοι ἀνθρωποι (Paedagogus I.236 ; cf. Dindorf, vol. I,p, 326.)

وحيث أن لفظى « الخالدين » و « الفانين » تعنيان - منذهوميروس - الآلهة والناس على التوالى ، فإن جملة كلمنت ملائمة بلاشك ، وعلى أية حال فإن المتناقض الذى قدمه هيبوليتس أكثر احتفاظا بأسلوب هيراقليطس . وبالإضافة إلى ذلك ، وعلى فرض أن الكاتبين المسيحيين يشيران إلى نفس الفقرة ، فإنه يبدو محتملا أن أحدهما قد أخذ على عاتقه أن يشرح المعنى لقارئه فى حدود حرفية بينما الآخر أخذ قولة واضحة من هيراقليطس وأظهرها على أنها تناقض . ومع أنه ليس هناك فعل معين فى الترجمتين ، فإن الفعل « يصبح » (أكثر من « يكون ») يظهر أنه يلائم النصف الثانى من الفقرة .

ومن الواضح أن كلمنت غير موافق ، لأن نصف ملاحظته: λoyeι γαρ αυτος, « لأن معناهما هو نفس المعنى »

الفقرة ٦٨ (D 27 ; By 122)

ανθρωπους μενει αποθανοντας ασσα ουκ ελπονται ουδε δοκεουσιν

كلمنت Stromata II.212.

الفقرة ٨٦ : (D 63 ; By 123)

[ευθα δ' εουτι] επανισταοφαι και φυλακας γινεσθαι εγερτι ζωντων και νεκρων.

هيبولتس.Ix ، والإشارة إلى «هم» غير مؤكدة .

الفقرة ٦٩ : (D 119 ;By 121)

ηθος ανθρωπω δαιμων.

Stobaeus Florilegiam Iv. 40. Cf. also plutarch Moral Essays 999 E.

الفقرة ٧٠ : (D 25 , By 101)

μοροι [γαρ] μεζονες μεζονας μαιρας λαγχανουσι.

كلمنت Stromata II.271. ، وهي تورية على مضمونات مختلفة نوعا ما لـ μοροι و μοιραι .

الفقرة ٧١ : (By118 ; D 28)

[και μεντοι και] Δικη καταληψεται ψευδων τεκτονας και μαρτυρας.

كلمنت. Stromata II 331

الفقرة ٧٢ : (D 66 . By 26)

παντα [γαρ] το πυρ επελθον κρινει και καταληψεται.

هيبوليتس .Ix. إن الفصل الأخير (المستقبل الأوسط καταλαμβανειν) ترجم « سوف يفجأ » فى الفقرة ٧١ ، وهو هنا يمكن أن يحمل أيضا مفهوم « يمسك بمفاجأة » و « يعدم شرعا » .

الفقرة ٧٣ : (D 16 ; By 27)

το μη δυνον ποτε πως αν τις λαθοι.

كلمنت. Paedagogia 1.216

الفقرة ٧٤ : (D — : By —)

ειαι γαρ και ενταυθα θεους.

Aristotle Parts of Animals 1.5 : 645 a, 17.

الإشارة بالظرف كانت إلى مكان عند الموقد ؛ حيث وجد بعض الزائرين بلا توقع هيراقطس يدفىء نفسه .

الفقرة ٧٥ : (D 5 : By 126)

και τοις αγαλμασι δε τουτεοισιν ευχονται, οκοιον ει τις δομοισι λεσχηνευοιτο, ου τι γινωσκων θεους ουδ ηρωας οιτινες εισι.

أرسطارخوس Theosophia 68 ، أوريجن Against Celsus vII.62 .
وعند أرسطارخوس تتبع الفقرة ٧٨ ، لكنها تقف وحدها عند أوريجن. ويحتفظ
ديلز - كرانز بجمع أرسطارخوس .

الفقرة ٧٦ : (D14;By 124,125)

νυκτιπολοις, μαγοις, βακχοις, ληναις, μυσταις,. τα [γαρ] νομιζομενα κατ' ανθρωπους μυστηρια ανιερωστι μυευνται.

كلمنت Protrepticus I. 16

الفقرة ٧٧ : (D 15 ; By 127) .

ει μη γαρ Διονυσω πομπην εποιουντο και υμνεον ασμα. αιδοισισιν, αναιδεστατα ειργαστ' αν ωυτος δε 'Αιδης και Διονυσος, οτεω μαινονται και ληναι ζουσιν.

كلمنت Protrepticus 1.25

الفقرة : ٧٨ (D 5 ; By 130) .

κα θαιρονται δ' αλλω αιματι μιαινομενοι οιον ει τις εις πηλον εμβας πηλω απονιζοιτο. μαινεσθαι δ' αν δοκοιη, ει τις αυτον ανθρωπων επιφρασαιτο ουτω ποιεοντα,

أرسطارخوس Theosophia: وانظر الإشارة إلى الفقرة ٧٥ .

الفقرة ٧٩ (D.92 ; By 12) .

Σιβυλλα δε μαινομενω στοματι αγελαστα και ακαλλωπιστα και αμυριστα φθεγγομενη χιλιων ετων εξικνειται τη φωνη δια τον θεον.

بلوتارخ On the Pythian Oracles 397 A.

الفصل السادس – الانسان بين البشر

الفقرة ٨٠ (D 113 : By 91)

ζννον εστι πασι το φρονεειν.

ستوباؤس Florilegium III.I.

الفقرة ٨١ : (D 114 : By 91)

ζνν νω λεγοντα5 ιαχνριζεσθαι χρη τω ζννω παντων, οκωσπερ νομω πολι5, και πολν ισχνροερω5. τρεφονιαι γαρ παντε5 οι ανθρωπειοι νομοι νπο ενο5 τον θειον κρατει γρατει γαρ τοσοντον οκοσον εθελει και εξαρκει πασιν και περιγινεται.

ستوباؤس Florilegium III.I. وهنا تلاعب بالألفاظ : ζυυ υω (بوعى عقلى) و ζυυω (بذلك الذي هو عام) . والتورية غامضة فى قراءة ديلز - كرانز للفظة الثانية على أنها υοω . وهنا وفى السطر الأخير أتبع فالتسر .

الفقرة ٨٢ (D44 : By 100)

μαχεσθαι χρη τον δημον νπερ τον νdμον οκωσπερ τειχεο5.

ديوجينس اللايرسى Ix. 2.

الفقرة ٨٣ : (D 23 : By110)

νομο5 και βονλη πειθεσθαι ενο5.

كلمنت Stromata II .404

الفقرة ٨٤ (D 49 : By 133)

εις εμοι μνριοι εάν αριστος η.

Galenus. Cf. Symmachus via Walser: Heraclitum ... qui summam laudis arbitrabatur placere uni si esset optimus".

الفقرة ٨٥ (D 29 ; By 111)

αιρενvται [γαρ] εν αντι απαντων οι αριστσι, κλεος αεναον νητων οι δε πολλοι κεκορηνται οκωσπερ κτηνεα.

كلمنت Stromata II. 366

الفقرة٨٦: (D-24 ; By 102)

αρηιφατονς θεοι τιμωοι και ανθρωποι.

كلمنت. Stromata II.255

الفقرة ٨٧ (D 28 ; By 118)

δοκεοντα [γαρ] ό δοκιμωταιος γινωσκει φνλασσειν.

كلمنت. Stromata 1 .331 . وأنا أتبع قراءة المخطوطة فى الكلمة الأخيرة التى تبدو لى أنها تقدم معنى أحسن من التصحيح المتعسف لديلز-كرانز .

الفقرة ٨٨ : (D 43 , By 103)

νβριν Χρη σβεννυναι μολλον η πυρκαιην.

ديوجينس اللايرسى. IX.2

الفقرة ٨٩ : (D 84b ; By 82)

καματος εστι τοις αυτοις μοχθειν και αρχεσθαι.

بلوتينوس ، الانيادة 1v.8 حيث تتبع الفقرة ٢٣ .

الفقرة ٩٠ : (D 97 ; By 115)

κυνες [γρρ] καταβανζονσιν ων αν μη γινωσκωσι.

Plutarch Whether old Men Should Engage in Politics 787 C.

الفقرة ٩١ : (D 104 : By 111)

τις γαρ αντων νεος η φρην; δημων αειδοισι πειθονται και διδασκαλω χρειωναι ομιλω ουκ ειδοτες οτι "οι πολλοι κακοι, ολιγοι δε αγαθοι."

Proclus, Commentary ou Plato's Alicbiades, I.

الفقرة ٩٢ —(D56,By).

εξηπατηνται οι ανθρωποι προς την γνωσιν των φανερων παραπλησιως 'Ομηρω, ος εγ3νετο των 'Ελληνων σοφωτερος παντων. εκεινον τε γαρ παιδες φθειρας κατακτεινοντες εξηπατησαν ειποντες οσα ειδομεν και ελαβομεν, ναντω απολειπομεν, οσα δε οντε ειδομεν ουτ' ελαβομεν, ταυτα φερομεν.

هيبوليتس .Ix والقصة أيضا محكية فى الـكتاب الغفل De vita Homcri (وهو منسوب إلى بلوتارخ خطأ) .section 4 .

الفقرة ٩٣ (D 42 ; By 119)

τον τε "Ομερον αξιον εκ των αγωνων εκβαλλεσθαι και ραπιζεσθαι 'Αρχιλοχον ομοιως.

ديوجينيس اللايرسي .Ix.1

الفقرة ٩٤ (D 106 ; By 120)

[Ἡραχλειτοs επεπληζεν] Ἡσιοδω ταs μεν αγαθαs ποιουμενω ταs δε φαυλαs ωs αγνοουντι φυσιν ημεραs απασαs μιαν ουσαν.

بلوتارخ Camillus 138 A, . ويترجم سينيكا محتوى الجملة الأخيرة ب :

Unus dies par omni est (Epistles xII.7).

الفقرة ٩٥ (D 121,By 114)

αζιον Ἐφεσιοιs ηβηδου απαγζασθαι πασι και τοιs αυηβοιs την πολιν καταλιπειν, οιτιεs Ἑρμοδωρου ανδρα εωυτων ουηιστον εζεβαλον φουτεs ημεων μηδε ειs ουηισοs εστω, ει δε μη, αλλη τε και μετ' αλγων.

سترابو xlv.i.15 ، ديوجنيس اللا إرسى lx.2

الفقرة ٩٦ (D 125 , By —)

μη επιλιποι υμαs πλουτοs , Ἐφεσι, νι' εζελεγχοισθε πονηρευομενοι .

Tzetzes — فى تعليق على أرسطو فان كما ينص عليه ديلز-كرانز وفالتسر.

الفقرة ٩٧ : (D 20 , By 86) .

γενομενοι ζωειν εθελουσι μορουs μορουs τ' εχειν [μαλλον δε αναπαυεσθαι]και παιδαs καταλειπουσι μορουs γενεσθαι.

كلمنت Strsmata II .501 . وأنا أتبع مولاخ وفالتسر فى اعتبار الكلمات التى بين قوسين على أنها قد تكون من تفسير كلمنت .

الفصل السابع - النسبية والتناقض

الفقرة ٩٨ (D 8 ; By 46)

το ἀντιζονν σνμφερον καε εκ των διαφεροντων καλλιστην αρμονιαν [.και παντα κατ' ερiν γινεσθαι].

Aristotle Nicomachean Ethics VIII : 1155,1 ، وعن ترجمـــة (η-) αρμουια أنظر الملاحظة على الفقرة ١١٦ .

الفقرة ٩٩ (D 111 ; By104)

νονσος νγιειην εποιην εποιησεν ηδν και αγαθον λιμος κορον, καματος αναπαναιν.

ستوباؤس .Florilegium III.1

الفقرة ١٠٠ (D 23 ; By 60)

δικης ονομα ονκ αν ηδεσαν ει ταντα μη ην.

كلمنت .Stromata II.252

الفقرة ١٠١ (D 61 ; By 52)

θαλασσα νδωρ καθαρωτατον και μιαρωτατον, ιχθυσι μεν ποτιμον και σωτηριον, ανθρωποις δε αποτον και ολεθριον.

هيبوليتس .Ix

الفقرة ١٠٢ (D 9 ; By 51)

ονονς σνρματ' αν ελεσθαι μαλλον η χρυσον.

Aristotle Nicomachean Ethics x.v :1176 a, 8.

الفقرة ١٠٣ (D 36 ; By 53)

Sues caeno, cohortales aves pulvere vel cineie lavari.
Preserved in Latin by Columella vlll. 4.

الفقرة ١٠٤ (D82.83;By99,98)

πιθηκων ό καλλιστοs αισχροs ανθρωπων γεναι σνμβαλλειυ ανθρωπων ό σοφωτατοs προs θεον πιθηκοs φανειται κaι σοφια κια καλλει και τοιs αλλοιs πασιν.

Plato Hippias Majir 289 A-B.

لقد ربطت وعالجت فى فقرة واحدة ما كان فى قائمة ديلز - كرانز وباى ووتر فقرتين منفصلتين .

الفقرة ١٠٥ : (D 79 : By 97)

ανηρ νηπιοs ηκουσε δαιμονοs οκωσπερ παιs προs ονδροs.
Origen Against Celsus vl. 12.

الفقرة ١٠٦ : (D102 : By 61)

τω μεν θεω καλα παντα και αγαθα και δικαια, ανθρωποι δε α μεν αδικα νπειληφαιν ϖ δε δικαια.

Porphyrius Quaestiones Homericae on Bk. lv of The Iliad.

الفقرة ١٠٧ (D 58 ; By 58)

αι [γουν] ιατροι, τεμνοντεs, καιοντεs, [πανη βοσανιζοντεs κακωs τκυs αρρωστουνταs,] ετοιτεπνται μηδεν α ξιοι μισθον λαμβανειν[παρα των αρρωστουντων]·

هيبوليتس .lx

الفقرة ١٠٨ : (D 60 : By 69)

οδος ανω κατω μια και ωυτη.

هيبوليتس. lx وأنظر تيرتوليان Adv. Marc II. 28.

الفقرة ١٠٩ : (D 103 :By 187)

ζυνον [γαρ] αρχη και περας επι κυκλον [περιφερειας].

Povphyrius Quaestiones Homericae: on Bk.xlll of The Iliad.

الفقرة ١١٠ (D49 a , By 31)

ποταμοις τοις αυτοις εμβαινομεν τε και ουγ εμβαινομεν [ειμεν τε και ονκ ειμεν].

الفقرة ١١١ : (D 59 , By 50)

γναφειω 'οδος ενθεια και σκολιη μια εστι και η αντη.

هيبوليتس. lx.

الفقرة ١١٢ : (D 1 , By 59)

συναψιες ολα και ονχ ολα, σνμφερομενονο διαφερομενον, σνναδον [και] εκ παυτων εν κωι εξ ενος παντα.

كتاب العالم المنسوب إلى أرسطو 396 b, 20.

الفقرة ١١٣ : (D 38 , By 78)

ταυτο [τ' ενι] ζην και τεθνηκος και [το] εγρηγορος και καθενδον και νεον και γηραιον ταδε γαρ μεταπεσοντα εκεινα εστι κακεινα παλιν μεταπεσοντα ταυτα.

Plutarch A letter of Consolation to Apollcaius 106 L.

الفقرة ١١٤ (D 57 ، By 35)

διδακαλο5 δε πλειστων 'Ησιοδο5 τουτον επιστανται πλειστα ειδευαι, οστι5 ημερην και ενφρονην ουκ εγινωσκεν εστι γαρ ευ.

Hippolytus Ix. Cf. Hesiod, Theogony, 124 anq 748 .

الفقرة ١١٥ (D 48 , By 66)

τω ουν τοζω ονομα βιο5, εργον δε θανατο5.

الفصل الثامن — التآلف الخفي

الفقرة ١١٦ (D 54 ، By 47)

αρμονιη αφανη5 φανε5 κριττων.

هيبوليتس Ix.

الفقرة ١١٧ (D 51 , By 45)

ου ζυνιασιυ οκω5 ϱιαφερομενον εωντω ομολογεει παλιντροπο5 ; αρμονιη οκωσπερ ιοζου και λυρη5.

هيبوليتس Ix.

الفقرة ١١٨ (D 50 , By 1)

ουκ εμον αλλα τον λογον ακουσαντα5 ομολογειν σοφον εστιν εν παντα ειναι .

هيبوليتس Ix.

الفقرة ١١٩ (D 32 , By 65)

εν το σοφον μουνον, λεγεσθαι ουκ εθελει και εθελει Ζηνο5 ονομα

كلمنت Stromata II. 4"4

الفقرة ١٢٠ (D 41 : By I9)

εν [γαρ] το σοφον, επιστασθαι γνωμην οπη κνβερναται παντα δια παντων.

دیوجینیس اللاإرسی .lxl

الفقرة ١٢١ (D 67 ; By 36)

ο θεος ημερη ευφονη, χειμων θερος, πολεμος ειρηνη, κορος λιμος, ϰλλοιουται δε οκωσ περ < > οποταυ σνμμιγη θυωμασιυ, ουομαζεται καθ ηδουηυ εκαστου,

هیبولیتس .lx

الفقرة ١٢٢ (D 94 , By 29)

ηλιος [γαρ] ουχ υπερβησεται μετρα ει δε μη, Ερινυες μινΔικης επικουροι εζευρησουιυ.

Plutarch On Exile 604 A.

الفقرة ١٢٣ (D 100 ; By 43)

ωρας [αι] παντα φερουσι.

plutarch platonic Inquiries 1007 D,

الفقرة ١٢٤ (D 75 ; By 90)

και τους καθευδοντας εργατας ειναι και συνεργους των εν τω κοσμω γινομενων.

Marcus Aurelius vl; 42.

القسم الثانى

هيراقليطس

فى

العالمين اليونانى المسيحى

تأليف : الدكتور على سامى النشار

كان هيراقليطس نتاج العبقرية اليونانية فى أسمى صورها ، وكان أيونيًا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ، هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ، أم كان ذا طابع فريد يميزه عن كل هذا ، هذا الفيلسوف المظلم المتعالى ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا ، وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش أم أن المدرسة الأيونية ينبغى أن تدرس فى ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث تكون فى الإمكان أن يوضع فى أطارها العام ـ هيراقليطس.

علينا إذن أن ننتقل إلى أيونيا ، لنرى هؤلاء الأوائل من رواد الفكر ، كيف وصلوا الفلسفة وعلى أى نسق وضعوها .

إن الفرع الأيونى من اليونان كان عنصرا واقعيا ، كان يتجه نحو تفسير الطبيعة الخارجية ، كان مثله فى هذا ، مثل الفرع الآخر من اليونان ـ وهو الفرع الدورى ، إختلف تفسير كل منهما ، ولكن المنهج كان واحدا ، لم يتميز فى شىء كبير عن منهج الآخر ، ولم يحاول الأيونيون أو الدوريون أن يتجهوا نحو داخل النفس ، وأن يجدوا فى أعماق الذرات ما يؤكدها تجاه الطبيعة الخارجية. كانت الطبيعة الخارجية (أكبر وأعظم ، فحاولت المدرستان ـ بطريقة واحدة تفسير هذه الطبيعة ، واختلف التفسير . ولكن كان الأيونيون هم المؤثرين) كانوا أسبق فى الدخول إلى مسرح الفكر العظيم ، ولأول مرة فى تاريخ الإنسانية ، وفى صورة تأكدية ، ومتخلصين من الروح الأسطورى القديم ، روح هزيود وهوميروس ، وأخذوا يبحثون فى سر الطبيعة العظيم ، مفسرين

وواضعين للحلول. حقا إنهم لم يبحثوا فى نظرية ، ولم يتركوا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها .

ولكن كان المنهج واضحا : إنهم استخدموا الأنا الداخلية بماتحتويه من حس وعقل : فوصلوا إلى تفسير مادى لأصل الوجود ، ثم نادوا — كما سنرى بعد بأحادية المادة . وإذا كان الشطر الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص ، فإن الشطر الثانى حين ردوا كل شىء إلى وحدة ، من عمل العقل .

فإذا كان نتاج الأيونيين حسيا ماديا فى كل تفسير تقدموا به ، فليس معنى هذا أنهم لم يستخدموا العقل ، بل استخدموه ، ولكن كان كل ماتوصلوا إليه حسيا واقعيا . حقا إنهم لم يبحثوا فى طبيعة العقل الداخلى ولم ينعكسوا على ذات هذا العقل ، ليستخرجوا منه قوانينه . إنهم لم يقوموا بنقد طرق المعرفة ، إن الإنسانية لم تعرف هذا سوى فى عهدى أفلاطون وأرسطو . حقا أن الآيليين عنوا بعد مشيخة أيونيان القدامى بالمنطق والجدل ، وكان هذا الجدل حافزا لأرسطو لوضع المنطق ، وبحث نظرية المعرفة ، ولكن المنطق — كما نعلم لم يوضع فى صورة متكاملة إلا على يد أرسطو ولكن بحسب الأيونيين أنهم أول من استخدم العقل فى تفسير الوجود ، ولم يكن جوهر العمل الذى قاموا به أنهم توصلوا إلى ما أعتبروه أصلا للوجود ، بل إلى فكرة الوحدة التى ترد إليها كل الاشياء .

وقد طبع منهج الأيونيين « الواقعى » فى كل الفلاسفة اليونانيين حتى سقراط . فلم تظهر فلسفة مثالية ، قسيمة التفسير المادى . كل تلك الفلسفات

انكسياندريس ٦١٠-٥٤٦ ق ٠

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائى .. إنه قدم لنا المبدأ الذى وجه الفلسفة وجهها الصحيح ٠ إنه لم يتابع الميتولوجين من قبل فى وضع تفسيرات الكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عنها الأشياء؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون تفسيرا يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشىء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية .

وبهذا المنهج حاول انكسياندريس أن يضع تفسيرا للكون يحل به المشكلة ومصادرنا عن مذهب انكسياندريس آكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه . فقد كتب فلسفته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بعده . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب انكيسياندريس هو أول كتاب كتب نثرا فى العالم اليونانى ، إذ أن جميع التراث اليونانى من قبل وصل إلينا منظوما ،ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة ٠ وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئا غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة السبب الذى دفع بارمنيدس وأنباذوقليس إلى نظم فلسفتهما ٠

حياة انكسيماندريس :

يذكر ثيوفرسطس أن انكسياندريس ابن براكسيادس Prexiades كان

مواطنا ماطيا ، واعتبره أيضاً معاصراً لطاليس وصاحبه ؛ وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما سامبليقيوس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه أو صاحبه فهو قطعا كان أصغر من طاليس سنا ، وقد حاول أيضا أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شكا كبيرا فى نسبة اختراعها إليه فهيرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسياندريس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخى العلم أنها تنسب إلى انكسياندريس . أما أهم عمل علمى قام به انكسيماندرس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكاتيوس Hekaties فى القرن الخامس . أما غاية انكسيماندريس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملاحين الميليزيين على ارتياد البحر الأسود[1] .

فلسفة انكسيماندريس :

إن ثيوفرسطس يمدنا كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسياندريس فيقول « إن انكسياندريس مواطن لطاليس وصاحب له قال : « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتناهى » .

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئا آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنهما وهى لا متناهية ومنها تصدر السموات والعوالم » [2] .

وفى نص آخر يقول إن هذه المادة « أبدية وخالدة » وأنها « تحتوى جميع

Bnrner ; Larly grule Plnilsrhy, 50-58 (3,2,1)

العوالم » وإلى هذه المادة التى نشأت منها الأشياء تعود ثانية طبقا لقانون زمنى « وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها[٣] » .

وأصل الأشياء إذن لا ينتج عن تغير فى المادة اللانهائية بل إن المتضادات فى المادة الأولى – وهى جسم لا نهائى – تنفصل عنها . يرى انكسيماندريس إذن أن هناك « شيئا » أبديا منه ينشأ كل شىء وإليه يعود وهذا الشىء لا نهائى لا متعين ولا محدود (كما وكيفا) .[١]

كان هذا تطورا لفكر طاليس أو توضيحا لفكرة ، فقد اعتبر طاليس الماء المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكسيماندريس تساءل كيف يمكن أن يكون المبدأ الأول شيئا من هذه الأشياء المعينة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتناهى : « لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتناهيا ولا كما يرى البعض من أنه متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم المتمايز عن العناصر اللامتناهى ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا تفسد الأشياء الأخرى بما فيها من اللانهائية ، – وهى – أى العناصر تضاد الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء رطب والنار حارة فإذا كان إحداها هو اللامتناهى لتوقفت الأخرى عن أن تكون أو أن توجد ، ولذلك فإنهم يقولون « انكسيماندريس يرى أن من هو لامتناهى هو شىء غير العناصر بل نشأت »[٢]

يبدو من هذه النصوص أن انكسيماندريس على خلاف كبير مع طاليس وانكسيمانس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكسيماندريس صحيحة

(١) (٢) (٣) Bwrnet, PP. 52 — 58

مع أنها نقلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أمينا فى نقله النص ويبدو — كما يقول برنت[٢] أن انكسيماندريس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهى التى تكون العالم ، فالدافىء يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة وهذه المضادات تحارب بعضها البعض ، وأى سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض فى الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هى ولا تفسد . فإذا تابعنا رأى طاليس فى أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شىء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شىء ليس هو بذاته واحدا من الأشياء المتضادة ، بل هو شىء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء وإليه تعود ، وهذا هو الابيرون.

ذهب انكسيماندريس إلى أن المادة الأولى للأشياء هى الأبيرون وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كمبشر لفكرته عن الهيولى، ولما كان أرسطو يدرك أن اللامتناهى عند انكسيماندريس هو جسم ، ولما لم يكن لديه أى مكان لجسمية قبل وجود العناصر ، وضع دائما كلمة اللامتناهى بجانب كلمة الجسم . ولكن هل اللامتناهى عند انكسيماندريس هو جسم بمعنى الجسم ؟ أو هو نفس الهيولى عند أرسطو؟ إذ أن الأبيرون عند انكسيماندريس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين. وفى مواضع أخرى تكلم أرسطو عن الفليسوف الذى يعتبر المادة الأولى شيئا متوسطا بين المواد أو بين مادتين؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسيماندريس؟ أخذت هذه المسألة جانبا كبيرا من تفكير مؤرخى الفلسفة المعاصرين [١]

---

(١) المصدر السابق — ونفس الصحائف

العوالم كيف تظهر :

يعتقد انكسيماندريس أن هناك عوالم لا حد لها عدد فى اللامتناهى ، ويوجد عدد منهم فى الوجود فى كل وقت ولا يكون عالم جديد حتى يفنى عالم قديم واللامتناهى باق غير حادث ، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التى سنتكلم عنها فيما بعد؟ .. من المحتمل ، ـ والعوالم فى اعتقاد انكسيماندريس هى الأشياء ـ والحركة أبدية تأتى بالعوالم وتذهب بها .

ولكن يبدو أن انكسيماندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة ـ وكلمة حركة من وضع أرسطوطاليس ـ أما نظرية انكسيماندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فإننا نجدها فى طيماوس أفلاطون ويبدو عليها أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين أعتنقوا فكرة انكسيماندريس .

ـ كيف نشأت الأجسام الطبيعية ؟ ـ ويمدنا ثيوفرسطس بنص هام عن كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسيماندرس « انفصل الحار والبارد عن اللامتناهى وتكون من هذا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها الهواء ، ورسب بعض البخار فكون الماء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب » .

ظهور الاحياء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عملت الشمس على تبخرها ، «وفى الأصل كان أول كائن حيوانى سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك إلى اليابس وتخلص من القشر الذى عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة الإنسانية » ونجد أصل هذا الرأى عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده

أيضا فيما يقال له نظرية التولد الذاتى عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة عند القبائل البدائية الاسترالية فى صورة أوضح بكثير مما هى عليه عند انكسماندريس.

وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسفة فى انكسماندريس ، هل كان مبشرا بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا؟ ... إنه من الممكن القول بأن انكسماريس كان يدرك فكرة التكيف البيئى وبقاء الأصلح ، وكان أيضا أن الحيوانات العليا لا تمثل إطلاقا أصل النوع الإنسانى فاتجه إلى البحر ولحظ الأسماك . الخ .

ومهما اختلفت الآراء فى انكسماندريس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث فى الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادى للأشياء ، بل سار أيضا على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيرا آليا ، بل إنه لم يصل أيضا إلى فكرة الحركة التى تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال والاتصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلى بسيط على الأشياء ، وقد استخدم الخيال فى الفلسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور فى عالم الحياة سوى تخيل فقط وقبول لأساطير قديمة ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور القانون الكلى الذى تخرج منه الأشياء .

أما الفيلسوف الثالث فى مدرسة ملطية فهو انكسيمانس ٥٨٨ – ٥٢٥ ق.م.

وتقول بعض المصادر إنه كان تلميذاً لأنكسيماندريس ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه. وإن تحديد تواريخ حياته ومماته من الصعوبة بمكان ، فهى إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضا أنه كان أصغر سنا من انكسيماندريس ، وقد ترك أيضا كتابا يختلف فى أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسيماندريس يكتب فى أسلوب فياض بالمعانى الشاعرية ، نرى انكسيمانس يكتب فى أسلوب سهل .

مذهب انكسيمانس :

« الهواء أصل الاشياء »

ويحكى ثيوفرسطس عنه فيقول « انكسيمانس الملكى كان صاحبا لأنكسيماندريس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولامتناهية ، ولكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسيماندريس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء » .

ويقول هيبوليتوس «إن من هذه المادة – الهواء – نشأت الآلهة والأشياء الآلهية ، تلك الأشياء التى تكون والتى كانت والتى ستكون .

وثم نص ثالث لاتيوس « وكما أن نفسنا لكونها هواء تمسكنا فكذلك النفس والهواء يحتوى العالم كله » .

وفى نص آخر لهيبوليتوس «وشكل الهواء هوأنه إذا كان أكثر اعتدالا فهو غير مرئى لأبصارنا ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرئيا ، وهو دائما فى حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه كثيرا كما يحدث له »
ونص آخر اثيوفرسطس « : يختلف الهواء أو بتشكيل فى مواد مختلفة بحسب
تخلخله وتكاثفه » .

ونص أخير لهيبوليتوس عنه أيضا « وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه
يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هى هواء متكاثف ، ويتكون السحاب
من الهواء بالتلبد ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فانه يكون ماء ، وإذا تكاثف
الماء أكثر فإنه يتحول أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنها
تكون حجرا (١) » .

تلك هى النصوص التى جمعها برنت من مصادرها اليونانية ، وقد حاول
أن يعلق عليها فقال « إنها تبدو لأول وهلة أقل طرافة من انكسيماندريس »
ولكنه يرى أن هذا غير صحيح فإن إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هى
خطوة ذات قيمة فى تفسير نشأة الكائنات (٢) وتجمل المذهب الكونى للمدرسة
الأيونية متماسكا مع نفسة للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسيمانس كل
شىء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات فى هذه المادة الواحدة من جهة
الكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير
فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا فى مكان
معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم تعد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى
« متمايزة عن العناصر » ــ كما يقول أرسطو ــ ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا فى

Burnit , p 72 - 79 .

تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى من الأشياء عند انكسيمانس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المادة الأولى لا اللامتناهى كما يذكر انكسيماندريس ، فكأنه إذن يوافق طاليس فى أن المادة الأولى تكون معينة ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس فى اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئى ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نعرفه ، هو النفس الذى نستنشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ،وهو لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكسيمانس الهواء أصل الأشياء ؟ .. فليس لأن الهواء ألطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، ـ ومن ثمة أكثر تحقيقا للتناهى ـ ... لا !!! ... إنه توصل إليه من تفكيره فى مذهب انكسيماندريس . إن الهواء فى مذهب هذا الاخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين ـ البارد والحار ـ إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفمنا مفتوح كان الهواء دافئا ... وإذا تنفسنا وشفتانا مغلقتان كان الهواء باردا ... ولما كان الهواء أصل الإنسان ويمده بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمده بالحياة . فحين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة وتبعا لهذا فإن الهواء يمدها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكسيمانس أصل الإنسان وأصل العالم ـ والمادة الاولى منشأ العالم ، كما هى منشأ الإنسان ـ والأرض تسبح كاسطوانة فى الهواء ، فإن الهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية ـ وذلك لأنها أيضا ذات

نفس - كانت فى الأصل أرضا،ثم تمددت بالرطوبة - فلما تخلخلت، وجدت النار ، ومن النار وجدت الكواكب ، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طبيعة الأرض ، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية ، فتكونت هذه الأجرام الأرضية ... وهى تحجب القمر عنا . والكواكب السماوية لا تدور تحت الأرض كما كان يتصور قبلا ، بل حولها ، والشمس تختفى عن أبصارنا لا لأنها ذهبت تحت الأرض ، بل لأن الأجزاء العليا من هذه الأخيرة حجبتها عنا ، ولأن بعدها عنا أصبح كبيرا ... والرياح والأنواء تتكون حين يتكاثف الهواء وينتشر .. وإذا ماقل انتشاره وسمك ، كان سحابا وأخيرا يتحول إلى ماء .

وفى ضوء هذا المنهج أخذ انكسيمانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من من برق وشهب وصقيع وزلازل ... الخ .

الهواء إذن أصل الأشياء ، وهو يحوى عوالم لا عدد لها - كما يحوى لا متناهى انكسيماندريس عوالم لا عدد لها - ويرى شيشرون أن انكسيمانس يعتبر الهواء إلها وأن هذا الإله يأتى إلى الوجود ، ولكن ليس هذا صحيحا ، فالهواء عند انكسيمانس هو كمبدأ أول أبدى وسرمدي،ومن المحتمل أن يدعوه انكسيمانس إلهيا - كما دعى انكسيماندريس اللامتناهى إلهيا - ولكن من الثابت أن انكسيمانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد ، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء .

ويؤخذ على انكسيمانس أنه لم يفد العلم إطلاقا حينما اعتبر الأرض أسطوانة مسطحة تسبح فى الهواء ، كما اعتبر أيضا الشمس والقمر والكواكب تسبح

كأوراق أو فـــروع ، طائرة فى الهـواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفى ليلا ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هى والكواكب الأخرى عن أبصارنا هى الجبال الشمالية المرتفعة ... كل هذه الأفكار تختلف عن الطبيعة الأيونية تماما ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيمانس لم تكن له أهمية أو آثر فى تاريخ المدرسة الملطية كسلفيه " بل على العكس كان انكسيمانس فى نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسيماندريس ومع أنه لم يختلف معه فى نظريته عن الأجسام السماوية ... فإن الفيثاغوريين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الأيونية فترة بعد ذلك، وكانت تنتسب إلى انكسيمانس ، وأثرت فى انكساغوراس، كذلك مدرسة ديموقرطس ، كما أن ديوجينس الأبولونى Diogens قبل نظريته عن المبدأ الأول للأشياء ـ الهواء ـ فالهواء مبدأ الحياة من ناحية ومبدأ الحركة من ناحية، وهو لانهائى وأزلى وسرمدى . ومن صفاته العلم والقدرة والعظم، ينفذ فى كل الموجودات . هذا المبدأ واحد غير متعدد ـ هو الهواء إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس . فاعتبر هذا المبدأ مبدأ عقليا بحتا

ويرى الأستاذ برنت أن انكسيمانس مثل نهاية التطور لمذهب فكرى بدأ بطاليس وانتهى به ، فاعتبر مذهب المدرسة الأيونية ككل وكان عمل المدرسة مجهوداً جباراً لأول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وكان ... انكسيمانس آخر ممثل لها ، وكانت معاونته فى إتمام المذهب داعيا لأن ينسب إليه كله (١) .

(١) Burnet, 72 - 79
وأنظر عن فلاسفة أيونية كتاب الدكتورة أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ص٢٨

وفى الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكملت كثيرا من جوانب تفكير المدرسة ، وفضل المدرسة الأيونية على الإنسانية لا يجحد ... فمن أساطير هام فيها الفكر الإنسانى - انتقل العالم إلى البحث العلمى وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبى فيما بعد أداتهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعى .

وسنرى بعد فى الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية المادية Monism أو المادة الأحادية . الفكرة التى ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادى واحد ، وأن هذا الجوهر المادى إنما يتطور شكلا وكما فقط .

ألسنا نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة إذا الأيونية اعتبرت أصل الأشياء واحدا ؟ إنها لم تقل أنه جوهر ، ولكنها دعته بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول ... واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت الى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف وكلها مفهومات الحركة ، وتعود فى آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادت هذه المدرسة أيضا بأن الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

وهنا نتساءل : هل نضع هيرقليطس فى سياق هذه المدة . كان هيرقليطس أيونيا كهؤلاء . وقبل نادي مثلهم - بمبدأ أول - هو النار - ورأى أيضا أن هذه النار حسية مادية . هل هو فيلسوف طبيعى من فلاسفة أيونيا - كما حاول أرسطو وتلامذته من بعده؟ إن مؤرخى الفلسفة والحضارة والمحدثين وعلى رأسهم شبنجلر يعارضون رأي أرسطو والاسكندر الأويرفردوبسى وبأن النصوص

واضحة فى أن نار هيرقليطس ليست نارا حسية مادية بل هى نار أنطولوجية ، وصفتها الأولى هى أنها « فرع » عن التغير المستمر ، وأنها ليست مجرد شىء مادى محسوس ملموس، بل إن هيراقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة وهى مسئولة عن تدبير العالم ، والروح الإنسانية ليست إلا نارا كما كانت أكثر خفافا كانت أفضل وأحكم . وفصل هويل رابت فى الجزء الأول ـ الذى قدمناه للقارىء ـ حقيقة النار عند هيراقليطس .

ولكن إن أكثرما يفصل فلاسفة ملطية عن هيرقليطس هو الروح العام الذى يسم الفلسفة الأيونية الملطية،الروح الأبولونى ، روح الانسجام والوحدة والاعتدال ـ وهذا ماتميز به فلاسفة ملطية، بينما كانت الروح الديونيزوسية، روح التغير والفوضى والقحة ، ـ أو تأكيد الذات الصارخ ، وهذا ماتميز به هيراقليطس ـ فهيراقليطس فيلسوف ذو نسق خاص يتميز تميزا واضحا عن فلاسفة ملطية .

ولكن هل يمكننا أن نقطع كل صلة بين هيراقليطس وفلاسفة ملطية . إن نظرية هجل فى الجدل التاريخى فى التناقض ، قد تحل التطور الفكرى لفلسفة هيراقليطس .

لقد بدأ اليونان . تبعا لمنهج الجدل التاريخى . بالبحث فى نشأة الكون : ثم ومالبث الفكر اليونانى أن أعلن فكرتين متناقضتين صدرتا عن فكرة نشأ الكون ـ التغير من ناحية والثبات من ناحية ، الحركة من ناحية والسكون من ناحية ، أى نشأ الإيليون يعارضهم أو يناقضهم هيراقليطس . لقد وجد وتكون ـ الموضوع ثم نقض الموضوع ، ثم تطور الجدل التاريخى واصطر إلى

مقداره فكان مركب الموضوع عند الطبيعيين المتأخرين، إنبادوقلس وديموقريطس وأنكساغوراس . فتاريخ الفلسفة الذى يتطور طبقا لجدل تاريخى مرسوم .

أخيرا – هل تستطيع أن تنكر أثر أنكسمندريس فى نظر التغيير عند هيراقليطس ، كما نستطيع أن نقول أيضا أن انكسمانس فى نظرية التصورات الكمية عند هيرقليطس أيضا وكما بين هويل بالتفصيل .

وهنا ننتقل إلى فيلسوف أيونى ، سبق هيراقليطس وكون مدرسة فلسفية عظمى، تحققت فيها الروح الديونزوسية وهو فيثاغورس . وقد ذكر هيراقليطس فيثاغورس فى كتابته سخرية مرة . ولكن بالرغم من هذا يذهب بعض القدامى من الباحثين أنه قد تأثر بالفيثاغورية عن طريق غير مباشر . وأنه هيباسس كان هو أول من أعلن أن الكون فى تغير مستمر وأن مادة الكون الأول هى النار – وسنعرض لهذه المدرسة الفيثاغورية ثم سنحاول أن نرى إلى أى مدى أثر فى هيراقليطس .

الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوى « وضع المشكلة » مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده إلى أصل واحد ـ عبرنا عنه « بالأحادية المادية » أو « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعى ولكن هل يكفى العقل اليونانى وهو فى حركته الصاعدة ـ أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول التفسير بشكل آخر ، وفى نطاق آخر ؟

وهنا نرى أو يقابلنا فيثاغوس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبتصور جديد للوجود . وسنرى أن عوامل أخرى أثرت فى الفكر اليونانى ممثلا فى الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية فى آسيا الصغرى خلوا من كل أثر دينى تماما وقد أهمل الميليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو العوالم المتعددة ، فإنهم لم يستخدموها على الإطلاق فى ضوء أى تفسير دينى . ولكن الأمر كان مختلفا تماما فى الجزر الآخية ، وهى التى كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكريات عدة عن ماض بعيد . وحول « معبد ديلوس » تجمعت هذه الذكريات وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام الغابرة . ولاشك أيضا أن الأمر كان مختلفا فى المستعمرات الخلقيدونية والأيونية فى الغرب وكانت قد تأسست فى وقت كان لأشعار هزيود وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين فى هذا العصر ـ وهما فيثاغورس واكسانوفان كيف سقطت المدن اليونانية فى آسيا تحت سيطرة الفرس. وكانا هما أيونيين ، ولكنهما قضيا الشطر الأكبر من حياتهما فى الغرب. ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل «الدين» ، وخاصة أن حركة إحياء كبرى كانت تسود العالم اليونانى . وكان على رجال التنوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة إصلاح فيه ، أما اكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة أحياء الدين لم تقتصر ـ على الأخذ بالدين الآخى القديم، ديانة ديلوس القديمة ، بل إنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت تعبيرات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقته الفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديلوس آخية فى منشاها .

ولكن لم تكن ديانة ديلوس ذات الاثر الكبير فى فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهى عبادة ديونيسوس ، ديانة اورفيوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج « أي أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ماخرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهيرات وطقوسا . وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدو الطمأنينة فى آلهة الشعر ، المتجسد فى البعيدين من البشر أو فى أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليونانى ·

الأولى : أنها استندت على وحى كتابى ، وحى مكتوب كمصدر السلطة الدينية ·

الثانية : أنها نظمت أتباعها فى مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القربى، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريسية ·

وقد وصلت إلينا صفائح الأوروفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية فى ذلك الوقت مشابهات نفاذة · وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ؛ فيرى برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك،وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي عنصر هندى فى الفلسفة اليونانية . وأن التشابه بين الدين الهندى فى ذلك الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد، هى القبائل الشمالية فى أوروبا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند · أو أنها هى أيضا هندية أوروبية ، ويرى فون شرودر أن الهند تأثيرا بلا شك فى الأورفية . ومهما كان الأمر ، فإن الغرض الأساسى من عقائد الأورفية ولمقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاد ، ومن أى تقمص » وتناسخ » فى الصور الحيوانية والنباتية . فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلها ، وتمتعت بحركة إلهية دائمة (١) .

والسبب الهام الذى يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية — فى تاريخ

---

(1) Burnet ; Early, P. 30 ,83

الفلسفة ، أنها نادت بأن الفلسفة — قبل كل شيء — هي طريق الحياة . كانت الفلسفة في أيونيا تعني « التشوف والتطلع » ومنها استمدت كلمة « ثقافة » في أثينا. ومن ناحية — أينما وجدنا أثر فيثاغورس ، فاننا نجد للفلسفة معنى أعمق أن الفلسفة تطهير ، وطريق الهرب من « العجلة » ونرى في فيدون الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصبغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليوناني الرفيع في ذلك الوقت وكما أثرت الأورفية — خلال الفيثاغورية — في أفلاطون وترددت في مذهبه الفيدوني(١) ، فإنها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق ، وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف — موقف الأورفية قد ينتهي إلى « سكون مطلق أكثر » وجود أخروي بعيد عن هذا العالم . وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة — بإصرار — أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكهف، ليعاونوا إخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيدة الفيثاغورية — متشحة بالأورفية — إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت الى السكون المطلق والموقف السلبي المتعالي فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة دينا . إنها بلا شك تأثرت به . ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أي مذهب خاص . إن الاحياء الديني تضمن رأيا جديدا عن النفس . ومن المحتمل أن نظن أن ثمت تأثيرا قد حدث ، ولكن من العجب أن لم يحدث هذا . إننا نرى ، فيثاغورس وامبدوقلس — وقد

---

(١) الأصول الأفلاطونية : فيدون : الجزء الأول .

شاركا بأنفسهما فى الحركة الدينية ـ يدينان بآراء عن النفس ، تختلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة فى الدين الذين كانا يزاولون طقوسه. ولم تكن هناك فى فلسفة ذلك العهد أى مكان لنفس خالدة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ، ولكن على أسس عقلية غير دينية . وقد صوره أفلاطون فى صورة ساخرة ، حين أشار إلى أن الأورفية تؤمن بتعاليمه .

والسبب فى هذا أن الدين القديم لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ، إنه كان فقط مجموعة من الطقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارسها فى حالة فكرية مستقيمة . وكان العابد يعطى أى تفسير يريده . وقد أعطانا أفلاطون فى الجمهورية شواهد عدة عن الدين القديم تثبت هذا. كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المزيد أن يعرف أى شىء، إنما كان فقط يتطلب منه أن يكون فى حالة تأثيرية بشكل ما ، وأن يضعه فى حالة عقلية معينة . لهذا السبب أوحت الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحا جديدة ، ولكنها عجزت عن أن تقف ـ فى باطنها ـ بمذاهب جديدة .

الفيثاغورية ـ وكذلك طيماوس – والذى وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم ينتسب إلى نفس المدرسة . وكذلك فعل أرسطو فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو فيثاغورس . ولم يرد اسم فيثاغورس فى كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن ألقميون كان شابا صغيرا فى أيام شيخوخة فيثاغورس، ومرة أخرى حين أورد عبارة لألقميون يقول فيها «إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس» ولكن أرسطو لم يتحفظ على الإطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مرارا فنرى مثلا « أهل إيطاليا الفيثاغوريين » وكذلك « هذا المذهب فيثاغورى . ويبدو أنه كان هناك شك فى القرن الخامس ، (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ومن هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرستكسينوس المشائى وديكارخوس المسينى وتيمايوس التورمينى . وكان للثلاثة فرص لمعرفة شىء عن فيثاغورس ولقد استمد يامبليخوس ـ فيما بعد ـ من تيمايوس كثيرا مما كتبه فى كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقدا تاريخيا ممتازا ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية فى هذا الموضوع . أما ارستكسينوس فقد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية فى عهد فيلالوس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم » فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التى تقول إنه كان معلما دينيا . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن تثبت أن فيثاغورس كان سياسيا ومصلحا فقط .

ثم أخيرا كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوريوس ويامبليخيوس وديوجانس اللائرسى وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف ، لقد استندوا على مصادر مشكوك فيها ، فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا. ولكن شاهدا معاصرا له ، وهو اكسانوفان قد ذكره . إذ ورد فى بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يعوى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة والشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخى على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتى بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو قراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذى يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره، ولكنه يستخدمها للتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودتس ـ ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وعرفت فلسفته وشغلت الناس فى القرن الخامس قبل الميلاد ـ كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيثاغورية ، ونرى أثرها الكبير فى فيدون . ولكنه لم يهتم بفيثاغورس، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم فى كتاباته : « إنه هو الذى اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادى بتعليمه إياهم طريقة للحياة » ولم يذكر الفيثاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة فذكر على لسان سقراط فى الجمهورية أن الفيثاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص محاوراته كانوا فيثاغوريين . ففيلالاوس واشكرات فى فيدون ، وكذلك سيبيس وسيمياس ، كانوا ينتسبون ـ وهذا ما نفهمه من سياق الحديث ـ إلى المدرسة

ونلاحظ أنهم نسبوا إليه المعجزات . وقد استمدوا هذا من أرسطو نفسه ثم استندو على مصادر أخرى غير أرسطو وليس معنى هذا أنهم تأثروا فى كتاباتهم بمباد عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم استندوا على مصادر لم يصل إليها هـذا التأثير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس نسب إليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . نذكر فقرة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغـورس (٥٧٢ـ ٤٩٧) حياته الأولى فى ساموس ـ كان أبا لمنسارخوس واشتهر أمره فى حكم بوليكراتيس (عام ٥٣٢) . ثم نسمع عن رحلاته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة. ويشك حتى فى رحلته إلى مصر . وينكر إنكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة من الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيردوت لم يكن دقيقا فى روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية يؤمنان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة (١)

ويقول ارستكسينوس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكى يهرب من حكم بوليكراتس الظالم . وذهب إلى كرتـون . وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس ـ واشتهرت أيضـا برياضييها وأطبائها . أما تيمايوس فيقول إنه أتى

(١) Burnet : Early P. 88

إلى إيطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقي في كرتون (أقروطونا) عشرين عاما . ومات في ميتابونيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين ثار أهل كروتون على سلطته فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

النظام الفيثاغوري

وأقصد بالنظام الفيثاغوري ، الجماعة الفيثاغورية ، ماهو كنه هذه الجماعة وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الأستاذ برنت · أن الفيثاغورية في مبدأها كانت أخوة دينية، ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذي ذكر في الجمهورية أن فيثاغورس لم يتول منصبا عاما على الإطلاق. وأنه لم تكن له أدنى علاقة بالارستقراطية المثالية الدورية إن فيثاغورس كان أيونيا ، ومذهبه إنما كان فقط للمدن الآخية . ولا يوجد أي شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا الحكم الارستقراطي ، لقد كان الغرض الأساسي من النظام الفيثاغوري هو إذاعة وتنمية فكرة القداسة . إنها تشبه مجتمعا أورفيا ، غير أن الفيثاغورية استبدلت ديونيسوس إله الأورفية بالإله الفيثاغوري أبولون ؟

ويري كريتشه وشميت ـ مخالفين لبرنت أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية ،شاركت في الحكم وأيدت النظام الارستقراطي وأتوا بشواهد لغوية قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت إنكار الجانب السياسي للفيثاغورية ، مع أن هناك دليلا هاما يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبري التي نشأت عن مشاركتهم وتأييدهم للحكم الاستبدادي . وانقلاب الناس عليهم ،

وحرقهم أحيانا ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصبا حكوميا فليس معنى هذا أنه لم يشارك فى السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريديه إلى الأخذ بنصيب منها . ولقد صدق الأستاذ بريية فى كتابه الرائع « تاريخ الفلسفة » ص ٥٠ . حين قال « لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمكنت من إنشاء أخوة ، إستخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السلطة فى مدن اليونان الكبرى .(١) .

ولقد نجح النظام الجديد فى الاستئثار بالسلطة فى المدن الآخية . ولكن سرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وها هى الحوادث : ازدهرت كروتون حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سيباريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سيباريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة ارستقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وظلم سياسى ، علاوة على أن فيثاغورس الايونى قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة ، ولكنها سيئة الحظ ، ولكن مالبث أن قامت حركة تعارض النظام الفيثاغورى فى كروتون نفسها ، وتزعمها قيلون أحد أشراف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

واستمرت الفتن والقلاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل وبعد

---

(1) Brehier : L histoire de la phi losophie, T.I. p. 05

موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضى ميلو حيث كان يجتمع الفيثاغوريون. ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيفوس وليسيس . أما الأول فقد استقر فى طيبة . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية فى كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهى . ولكن فى زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكان لهم فيها نفوذ كبير .

تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف أفلاطون وأرسطو شيئا من مذاهب فيثاغورس الأخلاقية أو الطبيعية . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الأخلاقية عنده — أما ديكارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذاهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شفهيا ، ولم يكتب كتابا ، ولم يزيف كتاب باسمه ، إلا فى عهد الافلاطونية الحديثة — كما زيفت أيضا كتب للفيثاغوريين الأوائل . ولكن سنحاول طبقا لشذرات باقية — وضع المذهب فى صورة متناسقة .

التناسخ :

من خلال النصوص القليلة الباقية ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لأتباعه . ويبدو أن هذا كان تطورا لعقيدة بدائية ، قبل أن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهى عقيدة قرابة الناس والحيوانات : وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو — التحريم لبعض أنواع

من الطعام أو لذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام ؛ ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرابين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبو لون الأب، ولم يقدم أى قربان دموي .

الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من نقل هذا كان من متأخرى اليونان كفرفوريس ومما لا فيه أن كاتبا متقدما كأرتستكسينوس ذكر شيئا من هذا . ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرث الأرض ولحوم الكباش ، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه . ويذكر أيضا أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرما » . ويبدو أن أرستكيسنوس كان يحارب نزعة الامتناع » التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الأول (١)

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والإنسان » ؟ فلم يكن التحريم إذن قائما على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية ، بل كان فقط تحقيقا لفكرة التابو . إن فورفوريوس الصورى يعطى لنا دليلا على هذا حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيح أكل لحوم القرابين ، ولو أنها تحرم تناول اللحوم كبدأ . وأن الأبحاث الانثروبولوجية

---

1) Burnet : Early P. 83

الحديثة أثبتت أن البدائيين كانوا يذبحون الحيوان المقدس فى بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما فى بعض الأوقات تحريما كاملا . فالامتناع هنا بدائى ويتصل — كما قلنا — بالتابو .

وإذا بحثنا قائمة الأشياء المحرمة التى تركها لنا الفيثاغوريون ، لأدركنا أنها صور لتفكير بدائى فى هذه الناحية .

العلم الفيثاغورى

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغورى — كما فعل بعض الباحثين . الفيثاغورية أصبحت مدرسة علمية فى بلاد اليونان . وينسب العلم الفيثاغورى إلى العقود الأولى من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقليطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره . كما أن هيرودتس يقول إنه لم يكن « أضعف العلماء فى اليونان ، أو أضعف السوفسطائيين » وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاول الأعمال العجيبة .

وقد لاحظنا من قبل أن الأورفية كانت تتطلب الفرار من عجلة الميلاد بواسطة التطهير فى شكل بدائى . ولكن الجديد فى الفيثاغورية أنها — وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة — وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر ارستكسينوس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانسجام . وإذا صدقنا هرقليطس فان فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيوات الثلاث — الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وها هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس .

ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالانتحار لأننا أغنام ، والله راعينا ، وبدون أمرة لا حق لنا أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدون [1] .

وهذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس. إنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية، وهؤلاء الأخيرون ثلاث طبقات أيضا :

١ — الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

٢ — الطبقة الثانية : وهي مكونة من هؤلاء يشتركون في الألعاب :

٣ — الطبقة الثالثة : — وهم خير هؤلاء — من يأتون للمشاهدة والنظر .

فالتطهير الأعظم — هو النظر . ومن كرس نفسه للعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد .

---

(١) فيدون : س ٢٣ / ٦٥

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا ، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية. بهذا فقط نستطيع أن نعبر الهوة بين فيثاغوراس المبشر الديني وفيثاغورس العالم .

ومما لاشك فيه أن الكثيرين من أتباعه ـ وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية ـ بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسعون إلى الفلسفة ، وهذامالم يرده الفيلسوف .

الفصل الرابع
الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أو ستكسينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفى أواخر القرن الخامس ترى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . ومما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لابد أن تنتهى إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لناشيئا مكتوبا . فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه - اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتى : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية فى المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذاهبه فيما بعد ، ونلحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة فى رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بعيد من التقدم . والسبب فى الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول فقط .

ولسنا نهتم هنا بتتبع الحساب الفيثاغورى وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع :

كان فيثاغورس معاصرا لطاليس وتلميذا له . والنظرة الحسية فقط ، المادية البحتة هى التى كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة الأيونية كلها تفسير الوجود فى وحدة المادة ، وقد رأى فيثاغورس والمدرسة الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود فى وحدة العدد . فالنظرة واحدة ، ولكن اختلف التفسير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود » فارتفع قليلا عن الحس . ولكن ارتفاعه أداه إلى نظرة فى الحس . أما الوجود العقلى من حيث هو وجود فلم يكن فى متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن للعدد هيئة وشكلا . وكل شىء على مثال العدد ؛ أو بمعنى أدق نحن أمام المبشر « بالمثال » الأفلاطونى « وبالصورة الأرسططاليسية » ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسى منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هى أعداد ، أى ذات أشكال هندسية منتظمة ، والنظام والوحدة هى منشأ الوجود . ولكن هل « كل الأشياء عدد » أم أن « كل الأشياء تحاكى الأعداد » ؟ .

وثمت اختلاف بين العبارتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس نقل العبارتين . إن العبارة الأولى « كل الأشياء عدد » تعنى أن الأشياء فى جوهرها لها « شكل هندسى منتظم » والأشياء تحاكى الأعداد « أى أنها تحاكيها فى أن لها شكلا منتظما » وينبغى أن نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس « مادى » « وغير مفارق » للأشياء، الأشياء حيكت على شكل العدد المادى،

فلها شكل مادي ومن الخطأ أن نقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للأشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها ، ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذى فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عددا فقال إن لكل شيء مثالا ـ ثم إن عدد فيثاغورس مادى ، ومثال أفلاطون عقلى .

وهنا نتساءل : ما الذي أدته النظرة الجديدة فلسفيا ؟ إن المدرسة الأيونية ـ وكان فضلها على العلم عظيما ـ فسرت لنا أصل الوجود ، ولكنها لم تفسر : كيف نكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود « مادة أولى » ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهى غير محدودة عند انكسيمندريس وهى لا كم لها ، وهى أيضا غير محدودة عند انكسيمانس . فما علة ظهور المحسوسات ؟ لا نظفر بشيء واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد ـ كما ـ لأنها أشكال هندسية ـ وكيفا ـ لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقا للبحث الأفلاطونى بعد فى المثال وللبحث الأرسططاليس فى الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه ـ أى هذا التفسير فى ذاته ـ كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاطونية والأرسطوطاليسية والمذاهب الشرقية ، أخذت تعطى للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى الساذجة .

« الأشياء عدد ونغم » وهذا تعبير آخر للمذهب . وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونغم ؟

رأوا « أولا » الانسجام والاطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينها .

« ثانيا » النسب الثابتة بين هـذا الشيء وذاك . وأكمل مثال لهذا النظام هو العدد « ثالثا » الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب والنجوم هي أيضا أشياء . وأكمل مثال لانسجامها هو العـدد أيضا : ثم « العالم نغم » وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعـين . رأو أن إيقاع النغمات « يقـوم على نسب عددية » فالعدد إذن أصل الأشياء »

ويحاول بعض مؤرخي الفلسفة أمثال-برنت - أن يثبتوا أن الفيثاغوريين قد توصلو إلى تفسير الوجود بالعدد - خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسي لهذا التفسير ، هو ما رأوه من قصر في تفسير «الأبيرون» فالأبيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها وخلال أبحاثهم في الحساب وفي الموسيقى ، رأو الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادو أن يحققوه في العالم الطبيعي . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا في العلم الطبيعي لقد قبلو أقوال انكسيمانس وانكسمندريس . وأخـذوا القول بتصوراتها . وذهبوا إلى أن العالم كـائن حي - يستوعب بالتنفس خلاء متناهيا ، هو عباره عن هواء غاية في اللطافة ضروري للفصل بين الأشيا . ، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا « والأشياء عندهم تحدث بالتكاثف والتخلخل » .

نستنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث في طبيعة جديدة . إنما وصلت إليها خـلال بحثين . بحث في الحساب وبحث في الموسيقى ولكن الشيء الذي يسترعي نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت العدد قيمة دينية كبيرة، ونسبت إليه أسرارا وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة

كنها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب دينى : وأثرت فيها الأورفية . وكان للعدد عند الفيثاغوريين أيضا قيمة دينية كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؟ لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى تتضح لنا أصول ، وتصل إلينا وثائق أدق .

العـــدد

وينقسم العدد عند الفثاغوريين إلى قسمين :

العدد الفردي	العدد الزوجى
المحدود	اللامحدود
اللامنقسم	المنقسم
الوحدة	التعدد
المؤنث	المذكر

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات فى الوجود . إن العدد الفردى محدود لأنه لاينقسم بينما العدد الزوجى لامحدود لأنه ينقسم . والأول مثال الوحدة ، بينما الثانى مثال التعدد ، والأول مؤنث لأنه لاينتج شيئا بذاته ، بينما الثانى مذكر لأنه مصدر الإنتاج . وقد زادو المتناقضات إلى عشرة — لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القـــول بأن فيثاغورس أو الفيثاغورية القديمة هى التى تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية فى تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التى تتحدث بها حين تكمل القائمة العشرية مختلفة عن لغة هذا العصر ولتكلها الآن .

المستقيم	المنحنى
النـور	الظلمة
الخــــير	الشـر
السا كن	المتحرك

هذه ثنائية تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان فى عهد متأخر . ومن المحتمل أيضا أن الفيثاغوريين نظروا فى الوجود فى ضوء العدد فأقاموا الأخلاق على أقسام العدد ، والسكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مثالية لحقيقة الفيثاغورية فى عهدها الأول .

ماهو أصل الوجود العددى عند الفيثاغورية ؟ هل هو الوحدة أم الثنائية ؟ اختلف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية بمعنى أن الوحدة هى منشأ الوجود وصورته. ووجدت بجانبها الهيولى — أى مادة الوجود . وأن الوحدة مصدر الخير . وأن الثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغورى ؟ أنه يشبه كلام كيومرث الفارسى أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعنى الخير والثنائية تعنى الشر . فالتنازع بين الاثنين لابد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله :

وهذا أيضا تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشىء ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل ثمت تعارض دائم بين الموجودات؟ ينظر فيثاغورس إلى الأوتار ويرى النغمات — وهى أعداد تتحد . هنا الانسجام

يحدث ، وتخرج الأوتار النغمات المختلفه موسيقى متحدة . ففى العدد مبـدأ الانسجام ، كما فيه مبدأ التعدد [1] .

العالم والنار والإنسان

العـالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للعدد (١٠) ـ كما قلنا ـ ومركز العالم نار ـ كما قال هراقليطس ـ ثم انفصلت الأشياء ، ومن اللامحدود ، واتجهت نحو النار ، وباتحادها معه تـكون العالم على الترتيب الآتى :

ا ـ السماء الأولى
ب ـ الـكواكب الخمسة
ح ـ الشمس
ء ـ القمـر
هـ ـ الأرض
و ـ الأرض غير المنظورة

والنار مركز العالم :

هى مركز الامداد للشمس ،والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى فى النظام الـكونى الفيثاغورى . فهى سبب الليل والنهار والخسوف والـكسوف .

ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على أن الفيثاغوريين كانوا أول من أنكر

(١) Burnet : Early, h. h. 91 - 115

الفكرة القائلة بأن الأرض مركز العالم ، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الأرض ، وتنقل الكواكب ، وانتقالاتها نغم ، أو بمعنى أدق انسجام أو نغم علوى ، أو لحن علوى ، كنغم العدد وألحانه ، وهو عدد — فى نطاق الأعداد المادية — وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن ثمت أنغاما علوية إلى القول بأن العالم كائن حيوان كبير ، يستوعب بالتنفس خلاء لا متناهيا . أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

الإنسان :

النفس عدد وانسجام فحسب ، يوجد حين يولد الإنسان ، فالنفس عندهم مادية ، لا أكثر ، لا وجود ذاتى لها . ولكن إذا تم لها الانسجام ، وجدت أبدا — أي إلى الأبد — فهى لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجح ، ولكن توجد مساوقة له فى الوجود ، فإذا وجدت مرة أنتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر — إنسانا كان أو حيوانا — وهذا هو التناسخ ، فقد قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له « عجلة الميلاد » « وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق » . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة فى المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولا وعملا فى الفيثاغورية ، فعاش فيثاغورس ورجاله عيشة تقشف وزهد — فيما تجمع المصادر — ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار فى التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه — خصوصا الحساب — ثم الموسيقى :

وقد كان للفيثاغورية أثر بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف إليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوائل منها إنما كان من تفكير أواخرهم ، ثم أثرهم الكبير بعد ذلك فى أفلاطون،ومحاورة «فيدون» متأثرة أثرا بليغا بالفيثاغورية والعبارة المشهورة « العلم تذكر » فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هى أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ،وإنما كمبادىء علم ، ثم لاننسى أيضا ـ وهذا هو الشيء الجوهرى فى تاريخ العلم والفلسفة ـ لاننسى أن الفيثاغوريين سدنة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم فى لهجة بسيطة رياضية .

«كل شئ مركب بنسب عددية ثابتة» وهذا هو ملخص رأيه فى جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة ... أما الارتفاع والسمو الحقيقى .. إلى البحث فى الوجود من حيث هو وجود . أما وضع العلم الإلهى أو الأول .. فإننا نجده عند المدرسة الإيلية ، حيث يشعل العقل الإنسانى مرة بالمشكلة العتيدة فى تاريخ الفلسفة ... الوجود !!

وقد رأينا من قبل فى بحث هويل رايت أن هيرقليطس لم يعرف من هذه المدرسة ـ سوى رأسها ـ اكسانوفان . وقد كان اكسانوفان أيونيا . ولذلك سنقصر عرضنا عليه ، كأستاذ لهيراقليطس وواحد ممن تأثروا به .

اكسانوفان : المبشر بالميتافيزيقا

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس، قابلتهما روح دينية جديدة ، وإصلاح ديني خطير ، فقبل فيثاغورس الدين وأنكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب ايطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الآلهة المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيرودوت وهزيود .

ومن الفقرات الباقية من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لآرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكسانوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور آلهتها كما تريد ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر ونقائصه . فنادى بوجود إله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله سمع ، وكله فكر ، ولكنه منزه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا « إنه الواحد ، والأعظم بين الآلهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا »

ومن نظريته في «الإله الواحد» انتقل إلى نظريته في «الوجود الواحد» ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أي لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟

ينقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه « إن اكسانوفان حين أشار إلى

لمجموع العالم ، قال إن الواحد إله [٤٦] » العالم إذن واحد ، والواحد إله . نصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الإله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكسانوفان حين قال « إله واحد » كان يقصد أنه لا إله إلا العالم وصفات الإله من الواحدية والصفات هي صفات العالم .

والله والوجود واحد عنده . وقد ذهب أرسطو إلى أن اكسانوفان يقول بثبات الوجود ووحدته « فالله يبقى دائما كما هو ... أى تبقى الطبيعة ثابتة دائما . ولكن الوجود والطبيعة ثابتة ككل . وتحدث التغيرات فى الأجزاء المختلفة لهذا الوجود . فاكسانوفون لا ينكر التغير الجزئى ولا ينكر ما يحدث من ظواهر التغير فى العالم . وقد أنبثق منه الإيليون كما انبثق منه فيلسوف التغير هيراقليطس .

نستنتج إذن أن اكسانوفان انتقل من نقده لأديان اليونان فى صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الأنظار إلى مشكلة الميتافيزيقا العتيدة الوجود . هل هو واحد أم متعدد ، هل هو ثابت أم متغير .

ومن الخطأ القول إنه تكلم فى التوحيد ، إنه تكلم فى الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المعتزلة فى العالم الإسلامى ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود إلى حد ما . ونلاحظ أيضا أن اكسانوفان أيونى . ومن أيونيا أتى بوحدة الوجود .

وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعى ؟ هل الكون محدود عنده أم غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التى وصلت عنه متضاربة كل التضارب . لقد حاول

أرسطو أن يكتشف من شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن اكسانوفان لم يعطنا بيانا واضحا عن هذا ولكن ثيوفر سطس يؤكد أن الفيلسوف ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فإن اكسانوفان جمع بين الرأيين . فأحيانا يقول إن العالم كرة. والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول « وتغيب الشمس في اللامحدود » وأحيانا يقول: إن الأرض محدودة من أعلى بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى انتشارا غير محدود ... كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتغنى بكل الآراء في شعره ؟ هل هو تلميذ لانكسمندريس أم يعارضه ؟

المسألة معلقـــــة .

وحين تكلم اكسانوفون عن أصل العالم ، رجع أيونيا أيضا . فاعتبر أصل الوجود التراب . كان الوجود في البدء طينا ، ثم تحول الطين إلى أرض صلبة ، ثم تحولت الأرض الصلبة إلى طين ثانية ، فأصل الوجود التراب. نشأنا منه ونعود إليه . والمادة الثانية : هي الماء . والوجود كله يتكون من التراب والماء . ولكن الأصل هو التراب .

فاكسانوفان إذن فيلسوف أيوني ، الطريق لأكبر مدرستين في اليونان القديمة : مدرسة هرقليطس من ناحية وبارمنيدس من ناحية أخرى .

وأخيرا — جاء هيرقليطس : مستمعا إلى هذا العالم الأيوني كله : لقد كان هيرقليطس أيونيا كبيرا ـ استمع إلى هيبياس . وهو يتحدث عن الفيثاغورية —

عن الروح الديونيزوسية ، وقد أنكر هيرقليطس الفيثاغورية وكرهها وهاجم الإله ديونيزيوس ولكن الروح الديونيزوسية كانت فى أعماقه. وأخيرا هيرقليطس يفكرة التغير عن هيبياس ، كما يأخذ بفكرته عن النار كمركز العالم . ثم استمع إلى اكسانوفان، وكان اكسانوفان بلا شك تلميذا كبيرا لانكسمندريس، وأثر انكسمندريس فى هيرقليطس تأثيرا كبيرا .

اجتمع العالم الأيونى ، سواء أكان طبيعيا أم فيثاغوريا أم اكسانوفانيا، فى أعماق هيراقليطس وفى هيراقليطس أيضا اتضحت الروحان ـ الروح الأبولونية والروح الديونيزوسية وساراسويا وقد انتج كل هذا فلسفة هيرقليطيسية لها طابعها المميز .

والمركز الرئيسى فى فلسفة هيرقليطس هو التغير ، إن الوجود فى تغير مستمر ، ولايتوقف عن السيلان ولاتبقى ذاتية الشىء كما هى ، بل كل شىء فى تغير مستمر والشىء يتحول باستمرار وينقلب إلى هذه ، بل إن الشىء يحتوى ضده . لقد قضى هيرقليطس على قانون الذاتية وقانون عدم التناقض ، وفتح الباب على مصراعيه للسوفسطائيين من بعد ، كما أثار شعلة الجدل الهجلى ، إن من الواضح أن هيرقليطس هو أول من أعلن بأن الشىء يشمل الضد ويحتويه ، «لأن كل شىء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بدله إذا أن يكون حائزا من قبل على الشىء الآخر لكى يمكن هذا التغير أن يتم »(١) وقد فسر هجل هذا القول بأنه مذهبه : وهو أن المتقابلات واحدة بل أعلن

---

(١) الدكتور بدوى : ربيع الفكر اليونانى ص ١٣٩ .

هيجل أنه جوهر فلسفة هيرقليطس هي وحدة الأضداد وأنه تأثر بها تماما في منطقه المشهور : المركب من الضد ونقيضه . كما أن المنطق الهيرقليطسي الديالكتيكي أدى إلى النسبية ، ولا يؤمن إلا باللحظات الحقيقية ، ولا يحولها أبدا مطلقة ونحن نعلم أن علم الطبيعة الحديث نسبي ، لايؤمن باللحظة المطلقة بل تؤمن بلحظة نسبية لها مدلول نسبي وقد نقل هيرقليطس فكرته في وحدة الأضداد من الطبيعة إلى الله والإنسان(١) . ويذكر الدكتور أبو ريان في بحثه الرابع عن هيرقليطس أن فلسفة هيرقليطس تقوم على خمسة مبادىء : (١) والوحدة المطلقة للوجود (٢) التغير الأزلي (٣) القانون العام الذي ينتظم العالم وخواطره المتغيرة (٤) الصراع الدائم بين جميع الموجودات (٥) الأدوار اللامتناهية التي تتعاقب الوجود . ويرى أن تأثير الأداء الفعلية يبدو في هذا المبدأ الخامس . فقد تكلم هيرقليطس عن الدورة الزمنية الأيام والشهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية ، فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره ، مايسمى بالسنة الكبرى ، وتتحدد نهاية هذه السنة الكبرى تتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو الدور ، ثم يبدأ دور جديد ، وهكذا إلى مالا نهاية(٢) .

أود أن أنتهي من هذا إلى أن الصبغة التي تميز فلسفة هيرقليطس ليست أبدا قوله بأن النار أصل الوجود .لقد انتهى هذا الدور الأيوني المادي الساذج، في هذا الفيلسوف الأيوني العميق ، كان القول بالنار أصلا للوجود ، فربما

(١) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ١٢٢ .
(٢) الدكتور أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي : الجزء الأول ص ٧٠ — ٧٢ .

عن فلسفة التغير عنده، فالتغير والسيلان يتبدى على أوضح أو تفسير اللوجوس، إن هذا القانون أو اللوجوس يسرى فى النار التى تشتعل وتخبو بمقياس ، وهذا القانون أو اللوجوس يحكم هـذا العالم الذى نحيا فيه . فالنار إذن فى مذهب هيرقليطس فرع وليست أصلا .

ولم يترك هيرقليطس مدرسة بمعنى الكلمة ، ولـكنه ترك أعظم الآثار فى تاريخ الفلسفة كلها أثرت الأفـكار الهيرقليطيسية أثرا مباشرا فى شخصتين يونانيتين : أولاها : اقراطيلوس ، وثانيها : ايبخارموس . أما اقراطيلوس ، فقد كان تابعا أمينا لهيرقليطس . اعتنق فـكرة التغير والسيلان المطلق عن إيمان كامل . ويبدو أنه غـلا فى أخذه بهما أكثر من أستاذه المظلم الـكثيب المتوحد، فامتنع عن التكلم،وأخذ يخاطب الناس ، إذا اضطر للتكلم، بالإشارة. ولاقراطيلوس أهمية كبرى فى تاريخ الفلسفة ، فقد تتلمذ عليه أفلاطون مـدة طويلة من الزمان ، وأخذ أفلاطون فى مطلع شبابه بكثير من آرائه . ومن المؤكد أن إقراطيلوس كان أكبر أساتذة أفلاطون بعد سقراط ، وفى أثناء تلمذته عليه قرأ أكثر كتب الفلسفة المنتشرة فى عصره ، وأثر أقراطيـلوس عليه واضح فى محاورته « اقراطيلوس » وبحث فيها عن أحد الموضوعات التى بحثها هيراقليطس وتعمق فيها ، وهى أصل اللغة، وهل نشأت اللغة عن اصطلاح بحت ، أم نشأت عن محاكاة الأشياء وأفعالها . وحين نضج أفلاطون ، لم يتخلص أبدا من الآراء الهيرقليطيسية ، كان منهج افلاطون كما نعلم منهج التوفيق والتنسيق ، فنسق ووفق بين آراء هيرقليطس فى التغـير ، وبين آراء بارمنيدس فى السكون ، ونسق ووفق بين اراء اقراطيلوس فى أن المعرفة الحقة

إنما فى الاحساس .وآراء سقراط فى أنها فى العقل . ولا شك أن أفلاطون ابتعد كثيرا عن آراء هيراقليطس ، ولكنها تركت آثارا بارزة فى فلسفته.

أما الشخصية اليونانية الثانية ، شخصية ابيخارموس،وقدكان ابيخارموس شاعرا هزليا ، وقد كتب قصة مضحكة أقامها على فكرة السيلان والتغير ، وكان يريد أن ينشر آراء الاستاذ فى صورة سعرية هزلية ، وكان يعلن أن من يقترض دينا ، فلا يجب عليه رد دينه ، بتغير المقترض والمقترض منه ، ومن دعى إلى متأدبة ، فلا ينبغي أن يذهب ، فقد تغير الداعى والمدعو . لقد دخلت فلسفة التغير إذن فى قلب الأدب ، وحاول ابيخارموس أن يصورها فى هذه الصورة ، لكى ينشر هذه الفلسفة بأسلوب بسيط فى المجتمع اليونانى . وقد قلنا من قبـــــل إن آراء هيرقليطس وجدت صدى كبيرا لدى فلاسفة التنوير المشهورين « السوفسطائين » إن هيرقليطس أعلن بقوة ــ كما رأينا من قبل فكرتين تهدمان قانون الذاتية وقانون عدم تناقض. أ ، جريان الماء ،الماء يجرى دائما ، وتتغير حقيقته ، وأنت لاتستطيع أن تنزل النهر الواحد مرتين ، إن الماء يتغير من حواليك باستمرار ، إن مياها جديدة ، ذات خصائص أخرى تحل مكان الأولى ــ وتغمرك باستمرار ــ ب . النار ، النـــار المتغيرة المتحركة ، المضطرمة السيالة أبدا ، النار التى هى جوهر الأشياء ، فى تغير مستمر ، وبالتالى كل موجود فى تغير مستمر والاستقرار والثبات والسكون موت مطلق ، ولولا

---

(١) الدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

(٢) Brehier : Histoire de Philosophie
والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

التغير لا تنتهى الصور الجزئية المحسوسة كلها ، وهى الصور الوحيدة الموجودة ، هى الطبيعة ذاتها ، والنار « رمز لحقيقة الوجود »[١]

والتغير يحدث حين يصير الشيء إلى ضده ، أو بمعنى آخر إنه يعتبر الأضداد متحدة بعضها ببعض ، ونستطيع أن نستخلص من الشذرات الباقية من كتابه لائحة كبيرة للأضداد: النهار والليل ، والشتاء والصيف والحرب والسلم . بل إن الحرب عنده هى العدالة « والشقاق أبو الأشياء » .وينتهى هيرقليطس إلى أننا موجودون وغير موجودين ، وأن كل شيء هو كذا وليس بكذا . ، لقد كان هيرقليطس المبشر الأعظم بالشك الفلسفى ، فاعتنق زينون والرواقيون من بعده هذه الفكرة : النار هى المبدأ الاول (وليست هى نارا محرقة كنارنا بل نار تأثيرية) نسمة لطيفة ، كالنور اللامع السماوى أو هى مبدأ هوائى ذو طبيعة نارية ، وأنها لا يحترق كنارنا العادية ، هى نار فيها اللوغوس وفيها « الفن الخاص » الذي يعطى لكل شيء صورته ، بل إنهم يستعيرون اصطلاح هرقليطس : إنها نار ذات نفس فنان . ومن هذه النار تتولد العناصر الأربعة جزء من هذه النار يتحول هواء ، وجزء من الهواء يتحول ماء ،وجزء من الماء يتحول أرضا [٢] وهكذا يتكون العالم .... وكأننا نستمع إلى هرقليطس على لسان الرواقين وتابعه بروتاغوراس حين

---

(١) الدكتورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

Brehier ; Histoire de philosophie T.I. P. 56

(٢)

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

أعلن أن الانسان مقياس الأشياء جميعا وقد تنبه أفلاطون فى محاورة تيتاوس إلى أن بروتاغوارس إنما كان يصدر عن فكرة التغير الدائم عند هرقليطس ، وفكرة ديموقريطس فى أن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية ص ٥٠٦ كان هرقليطس إذن مبشرا بعصر التنوير السوفسطائى ، كما كان أول مبشر بمنطق « حركى ديالكتيكى » يطابق الواقع ، كما كان ينقض على أسس العقل البديهية ، معارضا تمام التعارض قيام منطق صورى ثابت ويعلن أنه لا إمكانية لقيام منطق صورى ، إنه لا يطابق الواقع ويأخذ « بلحظة معينة » من لحظات التاريخ ، ويجعلها ثابتة على الدوام ومطلقة وقام ديموقريطس بعده يعلن أن المعرفة الوحيدة هى المعرفة الحسية .... وجاء السوفسطائيون يحملون فى أعماقهم وجه هرقليطس الباكى ووجه ديموقريطس الضاحك .... وكما نشأت السفسطة ، نشأ المنطق الصوري الثابت عند أرسطو رد فعل لهذه المذاهب الحركية العنيفة .

وجاءت « الرواقية » الاسمية أعظم فلسفة هيلنيسية ذات تأثير بالغ فى تاريخ الفكر الفلسفى حتى الآن ، جاءت بعد الارسططاليسية المثالية الشامخة ، وكانت الرواقية فى مذهبها الطبيعى تجديدا للهرقليطية [1] على زينون « الكتيومى الفينيقى » منشىء المدرسة بفلاسفة ما قبل سقراط ، ودرسهم بعناية كبيرة ، ولكن أثرت فيه أحادية المادية ، فأعلن أن الأشياء جميعا ترد إلى جوهر مادى واحد هو الجسم . ثم اختار زينون من هؤلاء الطبيعيين الأوائل — هرقليطس — فأثرت نظرية السيلان المستمر فيه ، ولكن أهم ما أخذ به من هرقليطس هو

(1) Histoire de Philosophie, T· I. P. 292

أن « النار » عنصر الوجود ، فانتظم زينون والرواقيون من بعده فى الفلاسفة الناريين. ولقد استهوته الفكرة أشد استهواء فأنشأ على أسس الفكرة الهرقليطيسية نظريته فى الاحتراق العام ، والسنة الكبري . إن نظام العالم أو الأشياء ينهدم فى فترات دورية ويحدث احتراق عام ثم يعقب هذا الاحتراق العام ظهور عالم جديد . وهكذا دواليك . وهذا هو تماما الدور التام المراد به السنة الكبري عند هيرقليطس . والبذرة المركزية عند الرواقية وهى قانون الوجود العام واللوجوس المنبث فى الأشياء كما هى تماما لوجوس هيرقليطس وكلمته . وقد ذهب الرواقيون إلى مذهب فى وحدة الوجود يشبه تماما الأحادية المادية التى قال بها هيرقليطس

ونحن نصل من كل هذا إلى أن الرواقية القديمة هى هى مذهب هيرقليطس أخذت بالنار الحية مسأله ، كما أخذت بالاحتراق العام وبالسنة الكبرى ، وقد نادى بهما هيرقليطس من قبل ثم اختصت فكر « اللوغوس » العقل أو القانون المنبث فى الأشياء ونسميه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ،[1] وقد كان هيرقليطس أول من كشف هـــذا . وقد أضافت الرواقية على أقواله تراث ثلاثة قرون ، وأضفت عليها من روحها ، ولكن الرواقية فى الحقيقة هيرقليطينية فى أسسها .

ولذلك نرى افلايثتوس ، فيلسوف الرواقيــة الثانى يكتب كتابا عن هيرقليطس . وتشيع الهيرقليطيسية شيوعا كاملا ، بل تكاد تمتلك المذهب الرواقى .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

وظهر الأثر الهيرقليطى واضحا فى فيلون فيلسوف اليهودية الكبير . فقد أخذ بفكرة اللوغوس ، كما وضعها هيرقليطس : وتعريفاته المختلفة له تدل على تأثره به ، بل واستخدامه لتعريفات هيرقليطس له ، مع مسحة أو تغيير يهودى مستمد من التوراة . إنه يعرف اللوجوس أحيانا بأنه وسيط خلق الله به العالم، وهو آلة « الفنان » وقد رأينا من قبل كيف أن هيرقليطس يذكر أن النار ذاتها نفس فنان ، ويعرفه مرة أخرى بأنه « قانون العالم وقدره » وهو هنا هيرقليطى واضح ، ورواقى أمين لمذهب اللوجوس عند كل منهما . وهو يسمى اللوغوس النار ، كما يسميه هيرقليطس أحيانا . وقد أثر فيلون فى القديس يوحنا الانجيلى أثرا كبيرا . بل إن المقارنة الدقيقة بين إنجيل يوحنا وبين أقوال فيلون وبالتالى أقوال هيرقليطس لتثبت كيف سيطر هيرقليطس وأتباعه الرواقيون على القديس يوحنا وإنجيله .

وبهذا نصل إلى أكبر أثر لهيرقليطس فيمن بعده : وأعنى المسيحية ممثلة فى يوحنا . كان فيلون قريب العهد من المسيحية ، وقد بشر بأغلب مذاهبها . ثم أتى القديس يوحنا فاعتنق أراء فيلون كما قلت وآراء هيرقليطس . بل إننا نرى أوائل المسيحيين . إن نظرية هيرقليطس فى اللوغوس أقرب ما تكون إلى عقيدة الحكمة أو المسيح . بل إنهم ذهبوا إلى أنه كان مسيحيا قبل المسيح نفسه : ولقد بدأ القديس يوحنا الانجيل إنجيله وكما هو معروف « وفى البدء كان الكلمة اللوجوس ، كل به كون وبغيره لم يكون شىء مما كون ، فيه كانت

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ .

الحياة » وهذا تعبير هيرقليطى أخذه يوحنا الانجيلى من هيرقليطس . حقا أن يوحنا حاول بعد ذلك أن يصبغ نظرية هيرقليطس بصبغة مأخوذة من فيلون فقال « والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله » أى أنه أضفى على نظرية اللوغوس مسحة خاصة ، ولكن حتى هذه المسحة الخاصة ، لاتختلف أبدا عن نظرية هيرقليطس فى اللوجوس ، إن اللوغوس عند هيرقليطس «هو حقيقة أيضا مطلقة فوق التغير المحسوس » وهو العلم التعينى فى الجوهر الأوحد[1] ولم يقل يوحنا بأكثر من هذا . أما محاولة يوسف كرم إنكار هذا التأثير فهى محاولة فاشلة . إن التفكير الفلسفى وحدة متصلة ، يتصل أخراها بأولاها. ومن العجب ألايرى يوسف كرم غضاضة فى ذكر أثر هيرقليطس والروافية فى فيلون ، ثم يجد كل الغضاضة فى أن يثبت تأثير هيرقليطس فى يوحنا الانجيلى ولست أنكر على يوحنا الانجيلى أصالة ، كما لا أنكر تلك الأصالة عن الرواقية وفيلون ، ولكن كان لهيرقليطس الأثر الأكبر فى كل منهما. كانت فكرته فى اللوجوس مركزة ويكتب بها كما كتب مرقس انجيله بها فى مذاهبهم جميعا .ولقد أعلن المسيحيون الأوائل أنفسهم هذا حين قرروا أن هيرقليطس كان أول مسيحى ، علاوة على أن الأثر المباشر لهيرقليطس واضح فى كل منهم . ونحن نعلم أيضا أن أكثر المثقفين المسيحين فى أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانوا من الرواقية ، والرواقيون تلاميذ مباشرون لهيرقليطس . فلما اعتنقوا المسيحيه أخذوا بالآراء الرواقية ـ وفيها يعيش هيرقليطس ـ أخذا كاملا ، بل يذهب الليترون من مؤرخى الفلسفة أن الرواقية كانت تمهيدا للانجيل ومبشرة به ، بل يذهب الاستاذ منكر إلى أن الرواقية أصل للمسيحية ، وجعل

هذا عنوان كتابه ، بل إن رسائل بولس الرسول تكاد تكون صورة فى أسلوبها وجوهرها من رسائل سنكا ومقالات ابكتيتوس . وقد نشأ بولس فى بلاد طرسوس ، حيث كانت الرواقية مزدهرة ، أشد الازدهار وكان بولس يتكلم اليونانية ويناقش الفلاسفة الابيقورين واليونانين وبولس رواقى فى أعماقه ، وفى كل ما كتب عن الجسم أو الكلمة وروح القدس وفى كتاباته عن الثالوث[1] ونحن نعلم كيف أثر هيرقليطس فى الرواقية فى كل هذه الآراء ونفذ فى أعماقها . وإن كانت الرواقية من ناحية والمسيحية من ناحية قد أضافتا الكثير ، إضافات قرون متعددة توالت بينها وبين هيرقليطس . غير أن من المؤكد أن هيرقليطس يأخذ مكانه الممتاز فى الرواقية والمسيحية . ويستمر أثر هيرقليطس فى المسيحين الأول ، فنرى القديس جوستين (١٠٣ — ١٦٧) يعرض لفكرة اللوجس أو الكلمة فى ألفاظ رواقية أو بمعنى أدق فى ألفاظ هيرقليطس ومن الخطأ القول بأنه يختلف عن هيرقليطس بأن اللوجوس عند هيرقليطس مبدأ مادى منبث فى العالم متحد به ، وعنده هو موجود روحى ، مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة ، كما كان عند يوحنا الانجيلى شخصا تاريخيا تجسدت فيه الكلمة . إن هيرقليطس كما قلنا من قبل — يذهب أيضا إلى أن الكلمة منبثة فى الأشياء المتغيرة ، ولكنها أيضا مفارقة ، كما أن هيرأقليطس كان يذهب أيضا إلى أن الكلمة تجسدت فيه هو . فالمذهب المسيحى فى الكلمة إنما هو تفسير واضح مؤكد للمذهب الهيرقليطسى ، ولا شك .

وانتقل أثر هيرقليطس خلال الرواقية فى كل من كليما الاسكندرى (١٥٠ — ٢١٧ م) كما أثر أكبر الأثر فى اوريجين الأسكندرى (١٥٨ — ٢٥٤) .

---

(١) الدكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ٢٨٦ — ٢٩٣ .

القسم الثالث

هيرقليطس
فى
العالم الاسلامى

الدكتور على سامى النشار

انتقل التراث اليونانى الفلسفى فى مجموعه – كما نعلم – إلى العالم الإسلامى ، وأثر فى عدد كبير من مفكريه . فهل انتقل مع هذا التراث ، فلسفة هيرقليطس ، وفلسفة من أثر فيه من فلاسفة أيونيين سبقوه ، وفلاسفة أيونيين عاصروه ، وفلاسفة رواقيين تأثروا به وهل أثر هيرقليطس فى العالم الإسلامى تأثير غيره من الفلاسفة اليونان ؟ إن هذا التساؤل يدعونا إلى بحث انتقال هذا التراث الأيونى السابق لهيرقليطس والمعاصر له إلى العالم الإسلامى ، وعلى أى صورة عرفه المسلمون ، وإلى أى مدى أثر فيهم .

١ – انتقال فلسفة الأيونيين إلى العالم الإسلامى

إن القول الشائع : إن الفلسفة اليونانية عامة قد وصلت إلى الإسلاميين فى صورة مشوهة : قول حقيق . فقد شوهت صورة أرسطو بالذات ، كما شوهت صورة أفلاطون . وصبغت الأفلاطونية المحدثة صورة كل منهما بأصباغها المعروفة . فلم يعرف الإسلاميون وجه أرسطو الحقيقى ، إلا على يد شارحه الكبير « ابن رشد » ولم يعرف وجه أفلاطون الحقيقى إلا على يد المدرسة الإشراقية وقد تأخر ابن رشد زمانا ، كما تأخر السهروردى أيضا . فصبغت الكتب المنحولة وبالأخص كتاب أثولوجيا وجه الأرسطاليسية ولم يكن العرب أو المسلمون مسئولين عن هذا التشويه الصارخ لوجه الفيلسوفين الكبيرين . إنه لم يكن بينهم مترجم واحد نقل علوم اليونان إلى العربية . لقد قام بهذا العمل السوريان – من نساطرة ويعاقبة ، كما قام به الصابئة . وكان السوريان – على الخصوص – ينقلون تراث اليونان – كما صورته ثقافتهم المشوهة أيضا . فنسبوا لأرسطو ما ليس له ، ونسبوا لأفلاطون مالم يعرفه . وانصهر كل

هذا فى بوتقة فلسفة تحمل كل عناصر الفكر اليونانى المتعارض والمتناقض.
ووقف المفكرون الإسلاميون أمام هذا المزيج موقف الحائر الشاك، ونشأعن
هذا التوفيق والتلفيق، ونحن نرى هـذا المذهب التلفيق لدى الفارابى، وقد
كان لدى هـذا المتفلسف نزعة فلسفية عميقة، وتناهت إليه ترجمات ممتازة
مباشرة لكتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والأخلاقية، وترجمات
لكتب أفلوطين وبرقلس منسوبة إلى أرسطوطاليس، ولم يتبين له بصيص
من نور، يخلص منه إلى حقيقة الفلسفة الارسطاليسية. ولم تكن فكرة الحقيقة
الواحدة على الدوام، ذات الصور المتعددة هى التى أوحت إليه بالتوفيق والتلفيق
والجمع بين رأيى الحكيمين، بل كان موقفه، كما كان موقف خلفه ابن سينا، موقف
العاجز المنهوك، فجاءت فلسفتها عاجزة منهوكة. لم ينقدح فيها الشك المنهجى،
ولم تقو على الروح المقارن الذى يصل بنظرة تحليلية إلى تركيب نهائى، لفلسفة
متناسقة لأى من الفلاسفة، فلا أرسطو ساد نظرياتهم، ولا أفلاطون تحكم
فيها ولا نظرة خاصة أصيلة انبعثت فى كتاب من كتبهم.

وهنا نتساءل: هل حدث هذا فى تراث ماقبل سقراط، وهل انتقل هذا
التراث سليما واضحا؟. هذا ماسنحاول أن نعرض له فى الفقرات الآتية:

عرف الإسلاميون أدوار الفلسفة اليونانية، وعرفوا أنها بدأت أول
مابدأت بمدرسة طبيعية. وأن منهج هذه المدرسة الطبيعية يختلف عن منهج المثالية
الأفلاطونية أو الواقعية الارسطاليسية، ولكنهم حين صوروا رجال هـذه
المدرسة أضفوا عليهم مذهبا أفلاطونيا محدثا أيضا، كأن الأفلاطونية المرتبة
كانت السم الناقع الذى أفسد الصورة الحقيقية لكل فيلسوف عرفه الإسلاميون.

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهم يبحثون مصدر الفلسفة اليونانية . وهـذه النزعـة تقرر أن الفلسفة اليونانية فى نشأتها إنما صدرت عن روح دينى . وعبر عنهـا بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمدوا من مشكاة النبوة ، أو تتلمذ هذا أو ذاك منهم على نبى من أنبياء الكتب المقدسة . بل إن المبشر بن فاتك ، وهو مؤرخ إسلامى للفلسفة يجعل من النبي شيث مصدر الفلسفـة . إنه يرى « أنه الأول « عنـد اليونان ومنـه خرجت الشريعـة وصدرت الحكمة ، وعنه أخذها اليونان[1] » .

فإذا انتقلنـا مع مؤرخى الفلسفة الإسـلاميين إلى المسرح اليونانى ، إلى أيونيا ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد الإسلاميين يذكرون الحكماء السبعـة المشهورين فى تاريخ اليونان الفكرى والقانونى « تاليس وسولون وبطاقومس ، كما أنهم يعرفون الشـعراء وبالأخص هوميروس وقـد ذكروه تحت اسم « أوميرس » أو « امرس » وانتشر اسمه كثيرا فى كتبهم بل إنهم يذكرونه هو والشعراء باعتبارهم مصدر الفلسفة ، وأول من أوحى إلى طاليس بفـكرته عن المـاء .

عرف الإسلاميون إذن مدخل الفلسفة الأول ، ثم قيام الطبيعيين ـ وهؤلاء الطبيعيون يدور كلامهم فى الفلسفة على « الكائنات » كيف هى ، وفى الإبداع وتكوين العالم ، وماهية المبادىء وكمها ، والله وحركته وسكونه ... ثم أضـافوا

---

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٢ .

تحت تأثير مزاجهم الدينى الإسلامى أنهم تكلموا فى « وحدانية الله » (١) .
أو بمعنى آخر هل تصور الإسلاميون أحادية المادة عند فلاسفة أيونيا كأنها
« وحدانية الله » :

وعرفوا طاليس ... أول فلاسفة أيونيا « هو أول من تفلسف فى الملطية »،
وأول من حاول أن يفسر أصل الوجود ، من أين جاء ، وإذا جاء لم جاء ،
وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه » (٢) .

وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرفوريوس أن أول الفلاسفة السبعة
تالس بن مالس الأمليسى »(٣) . وانتقلت إليهم فكرته الرئيسية أن المبدع
الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من
السماء والأرض وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر
الجسمانى ، وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون
الهواء ، ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت
السماء ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب .

هذا هو مذهب طاليس حقا . ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله
بأقوال أرسطاليس ، فالكواكب تدور حول المركز دوران المحبب — على
صبيه بالشوق الحاصل منها إليه . وهنا أرسطاليسية واضحة — فكرة دوران

---

(١) الشهرستانى : الملل جا٢ ص ٢٤٢ .
(٢) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .
(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٣٥٦ .

الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، فى حركة شوق يتجه فيها العاشق نحو المعشوق ، وقائمة على فكرة العلة الأرسطاليسية .

ثم يذكر الشهرستانى أن طاليس يقول « إن الماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علوا ــ وكان يقول: إن هذا العنصر الذى هو أول وآخر ، أى هو المبدأ والكمال ، هو عنصر الجسمانية والجرمانية ، إلا أنه عنصر الروحانية البسيطة ·

ولم يضع طاليس الموجودات فى نظام عددي ، إن هذه إنما هى محاولة لدى الفيثاغوريين ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر جسمانى وعنصر روحانى · ولكن الإسلاميين برغم هذا الخلط فى توضيح فلسفة طاليس ، تنبهوا الى أن طاليس طبيعى ، ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية ، ولكنهم مع الأسف يضعون رأيه هذا فى أسلوب روائى ممتزج بأفلاطونية محدثة « إن هذا العنصر له صفو وكدر ، فما كان من صفوه ، فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يكون جرما » فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفى النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهرا والجرم الكثيف داثرا ثم يقلبه الإسلاميون أفلاطونيا محدثا · فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة ، لايقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله وإليه تشتاق

العقول والأنفس ، وهو الذى سميناه الديمومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستانى أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدع الأول » بحيث لايتعارض مع الفكرة الألوهية، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية . « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصرا على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول فى المركبات وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن بين قول طاليس وبين ماذكرته التوراة فى سفر التكوين : مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجـزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان ثاليس الملطى إنما تلق مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستانى بعد أن يجد فى الكتب السماوية — والقرآن بالذات شبيها بمذهب طاليس ، فى العنصر الأول عنده — منبع الصور شديد الشبه باللوح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذفيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش المذكور فى التوراة ، وكان عرشه على الماء .

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا ، عن فكرة التوراة وعن فكرة

القرآن فالماء فى التوراة مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه فى عالم الأجسام ، هو الماء ، والأول هو اللوح المحفوظ ، والثانى هو مادة الموجودات فهو لم يتكلم عن شىء من هذا على الإطلاق . بل وأخيرا ـ يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد توحيدا كاملا ذهب إلى أن العالم مبدعا لاتدرك صفته العقول من جهة جوهريته، وإنما يدرك من جهة آثاره ـ وهو الذى لاتعرف هويته فحسب بل لايعرف أيضا اسمه ، إلا أننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ولاندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا . . .

ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو « المبدع ، ولا شىء مبدع ، ولا صورة له عندنا فى الذات ، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط . وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة أو حيث وحيث حتى يكون هو ذوصورة ، والوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين . والإبداع تأييس ماليس بأييس (إيجاد ماليس بوجود) وإذ كان هو مؤيس الأيسيات ، فالتأييس لامن شىء متقادم ، فمؤيس الأشياء لايحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه وإن كانت الصورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التى عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط ، وأيضا فلو كانت الصورة عنده ، أكانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة للكليات أو جزئياتها مطابقة للجزئيات لتغيرت بتغيرها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك محال ، لأنه ينافى

الوحدة الخالصة ، وإن لم يطابق الموجود الخارج ، فليست إذن صورة عنه وإنما هو شيء آخر .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص كاملا ليتبين القارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعون فلاسفة الإسلام أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء وألا يقف منها موقف العداء ثم يقذف فى أعماقه بالمذهب الفلسفى الآخر — مذاهب أفلاطون وأرسطو — فيقوض دعامات الإسلام . فطاليس مؤمن بالتوحيد — بوجود إله واحد وأنه أبدع الأشياء من لاشيء ولا صورة لديه للموجودات حتى لاتتعدد ذاته ، وهو منزه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأييس ليس من شيء متقادم أى من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونيا وأفلاطونيا محدثا فهو يذهب إلى أنه أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم العقلى على المثال الذى فى العنصر الأول، فمحل الصورة ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » وأخيرا يقول ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصور ، يعنى صور المعلومات فهو من مبدعه ، ويتعالى بوحدانية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه » ويشبه هذا بما قلت — من قبل — باللوح المحفوظ[1] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ، ص ٢٤٢ — ٢٤٤ .

وهكذا انقلب طاليس ـ فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين ـ مسلما موحدا ، وأرسططاليسيا أحيانا ، وأفلاطونيا أحيانا أخري وأفلاطونيا محدثا فى نهاية الأمر .

وأحيانا نري صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حدما . فيذكر القفطى أن « ثاليس الملطى حكيم مشهور فى زمانه ... وهو أول من قال إن الوجود لا موجود له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخلط بينه وبين أهل الهند فيقول إنه علل إنكاره للموجود بما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة [1] .

وأحيانا نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس . فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس ، وعن آرائه فى المبدأ الأول للأشياء وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحا أيضا لكتاب الطبيعة لارسطو وهو يحى بن عدى يتبين له أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء ولم يبنوا علة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا أنه مدبر الكل ، وأنه لا متناهى العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد ، ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانقسيمانس يقول إنه الهواء وثاليس يقول إنه الماء ، وانقسمندريس يقول إنه ما بينهما » بل يتبين لهذا الشارح أنه لينبغي أن

---

(١) القفطى : اخبار ، ص ٧٥ .

نعجب ألا يتمكن الأولون فى هـذا الدور الطبيعى أن يقفوا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفـكر فظن هؤلاء الفـلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطقس الواحد الذى علة كون باقى الاسطقسات هو الإله والسبب فى هذا أنهم لما لم ينظروا فى علة إلا العلة العنصرية وحـدها ، ظنوا أنهـا العلة الأولى للموجودات [١] .

يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسـلاميين صورة واضحة لطاليس والطبيعيين المتقـدمين عامة ، وإن هؤلاء الطبيعيين لم يصـلوا إلى فكرة الله كعلة فاعلية أولى للعالم ، بل توصلوا فقط إلى معرفة عنصرية إلى واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسـلامى وفيه تفصيل حقيق لآراء طاليس فى النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محركة فعالة ، لاسيما إذا كان ينبت نفسا كحجر المغناطيس لإمكان جذبها الحديد » [٢] وفى نص آخر « أن طاليس يقول بأن النفس مخالطة للكل وأن الـكل مملوء روحانية » [٣] ثم يذكر هذا الـكتاب أيضا الفيلسوف هبسون آخر ممثل للمدرسة الايونية وتلميذ متأخر لطاليس ، تابعـه فى قوله بأن المـاء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذى أداه إلى هـذا القول

---

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ونشرة الدكتور بدوى ج ١ ص ٢٢٨ .
(٢) أرسطو كتاب النفس ص
(٣) نفس المصدر ص ٢٦

ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (١)

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس فى كتاب انتشر فى العالم الإسلامى ، بل كان مصدرا لكثير من مؤرخى الفلسفة الإسلاميين كجابر بن حيان والشهرستانى والمقدسى والشهرزورى ، وهذا الكتاب هو كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذى من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والاسطقس شىء واحد » (٢) ، ثم يشرح فكرته عن المبادىء وماهى : فيقول « أما ثاليس الملطى فإنه قال » إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الايونيين فقد كان للفلسفة انتقال كبير وهذا الرجل تفلسف بمصر وصار إلى ملطية ، وهو شيخ وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ويشرح فلوطرخس لى مادعا طاليس إلى هذا القول ويورد أدلته الثلاثةوأولها « أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المنى ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة . ودليل ثان هذا أنه وجد النبات بالرطوبة يغتذى ويثمر وإنه إن عدمت الرطوبة جفت وبطلت ودليل ثالث أن النار نفسها أعنى حرارة الشمس والكواكب – تغتذى ببخار المياه . وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكره طاليس فى الشعراء اللاهوتين من قبله وأهمهم هو ميروس . فيقول « وقد يرى امرس الشاعر هذا الرأى ، إذ يقول

(١) نفس المصدر ص١١ ، ١٢ وانظر ايضا الآراء الطبيعية لفلوطرخس من ١٧٣ ـ ١٧٥

(٢) فلوطرخس الآراء ص ٩٦ .

أو قانوس كأنه عمل ،ولدا الكل » (١) ويذكر فلوطرخس فى موضع آخر أن ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم » (٢) ولعله يشير بهذا أن تصور ثاليس لله هو تصور مادى ، هو العالم بأسره وهى الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية كما يذكر فلوطرخس أيضا أن ثاليس يقول « أن داهونن هى جواهر نفسانية ، وايراون هى الأنفس المفارقة للأبدان فالخيرة منها هى الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هى الأنفس الرديئة ولم يكن هذا رأى ثاليس بالدقة أن طاليس قال إن فى كل شىء نفسا ولكنه لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . اقد عرف هذا بعده ، ولم يكن لدى الاسلاميين منهج نقدى يتبينون به نسبة الآراء الفلسفة إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضا أن ثاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة ذاتها » (٣) ولكن فلوطرخس مايثبت أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول فى الضرورة هى من الأشياء التى فى غاية القوة لأنها تقوى على الكل »(٤) ويشير إلى قول ثاليس الأحادى « أن العالم واحـــد فقط » (٥) ثم يورد فلوطرخس آراء ثاليس المختلفة فى المسائل الطبيعية فى صورة حقيقية فإذا انتقلنا إلى انكسمندريس ، نجد مؤرخى الفلسفة الإسلامية يذكرونه تحت اسم انقسمندريس أو أنا كسماندروس ويعرفون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر

---

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ انظر أيضا ص ٩٩
(٢) نفس المصدر ص ١١٣
(٣) نفس المصدر ص ١٠٦
(٤) نفس المصدر ص ١٢١
(٥) نفس المصدر ص ١٢٥

المبشر بن فاتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم انا كسماندروس والهندسة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضا أن ديجو ناس الفيلونى ، الفيلسوف الطبيعى كان من تلامذته .(١)

أما عن فلسفته فإن الشهر زورى قد عرف قوله باللامتناهى وإن لم يكن الشهر زورى دقيقا فى تعبيره فيقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الذى لانهاية له ، ومنه كان الكون وإليه ينتهى الكل » ونحن نعلم أن انكسمندريس لم يعرف فكرة الخالق كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهر ستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند انكسمندريس جسم موضوع الكل لانهاية له ، وأن انكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر أم خارج عنها . (٢) ويمزج الشهرستانى بين مذهب انكسمندريس ومذهب انكسمانس ونظرية انكسمانس ونظرية انكساغوراس فى العقل حين يطلق مذهب انكسمندريس على لسان تلميذه انكسمانس فيقول إن انكسمانس يذهب إلى أن الله أزلى لاأول ولا آخر وهو مبدأ الأشياء ، لابدء له وهذا تعبير فى صورة الاسلامية .. عن لامتناهى انكسمندريس . ثم يضفى على هذا اللامتناهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الاسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه وكل هوية فمبدعة منه ، وهو الواحد لاعن طريق العدد أو ليس بواحد الأعداد

---

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٧٣١

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ج٢ ص ٢٥٣

لأن واحد الأعداد يتكسر . ويزيد صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى وهذه الصفات محدثة لهذا اللامتناهى أن كل ماظهر فى «حد الإبداع» فقدأبدعت صورته فى علمه الأول ، والصور عنده لانهائية أزليه بأزليته ولاتتكثر ذاته بتكثير المعلومات ، ولاتتغير بتغيرها ثم إن الله صورة العنصر بوحدانيته . ثم إن صورة العقل انبعثت عنها ببدعته ، أى بابتداع الله أيضا فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر مافيها من طبقات الأنوار وصارت تلك الطبقات صورا كثيرة ـ دفعة واحدة .ويشبه انكسمندريس فى رأى الإسلاميين بحدوث الصور فى المرآة الثقيلة ، بلا زمان ولاترتيب ، ولكن الهيولى لاتتحمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب ولا زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب ، عالم بعد عالم » ولم يزل العقل فى تلك العوالم ، حتى نقصت أنوار الصور فى الهيولى ونقصت الهيولى نفسها وحدث هذا كيفا ، فتكثف ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحى فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وبثبات العوالم المختلفة التى تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، والا لما ثبتت طرفة عين ، ويقضى ثباتها إلى أن يضفى العقل جزءه المختلط بها ، وتضفى النفس جزءها الممتزج بها فإذا أضفى العقل والنفس أجزاءهما ، وثرت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمه ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة فى هذا الظلام بلانور ولا سرور ولاروح ولاراحة ولاسكون ولا سلوه(١)

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ح ٢ ص ٢٥٣ إلى ٢٥٥

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون من انكسماندريس إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون فى ثناياها آراء انكسمندريس وقد أوردنا من قبل نصا من الكتاب الذى نقله إلى العربية حنين بن إسحق وفى هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة، طاليس وانكسماندريس وانكسمانس بل إن أرسطاليس فى هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقين، ثم إنه وهو بصدد نقدهم يورد آراءهم ، إنه يعرض أيضا آراء انكسمندريس بالذات فى الاضداد فيقول : « وقوم قالوا ان الأضداد موجودة فى الواحد ومنه تنتفض ـ أى تكمن وتظهر ـ فيخرج على قول انكسمندريس (١) بل إن عرضا أدق لرأي انكسمندروس في المبدأ الأول (٢) ثم نجد أيضا صوره متبعدة لانكسمندريس فى كتب أرسطو النفس والآثار العلوية والسماء ولكن على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن غير متيسرة لدى الباحثين ، فإن كتابا آخر كان منتشرا لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني وسأعرض دائما صورة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

أما صورة انكسمندريس عند فلوطرخس فهى «وأما انكسمندريس الملطى فهو يرى أن مبدأ الموجودات هو الذى لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهى الكل . ولذلك يري أن تكوين عوالم بلا نهاية ، وتفسد فترجع إلى الشيء

---

١) أرسطو الطبيعية جـ ١ ص ٣٤ .

٢) نفس المصدر جـ ١ ص ٢١٢ ـ ٢١٨

الذى عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية لئلا يلزم نقصان ويكون دائما [1] وهذا هو جوهر مذهب انكسمندريس فى اللامتناهى ـ وهو لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضا عنه أنه يرى أن السموات إلى مالا نهاية هى آلة . ويورد فكرة انكسندماندريس فى ظهور الاحياء « أن الحيوانات الأولى تولدت فى الرطوبة وأنه كان يغشاها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون ، صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زمنا يسيرا » [3] عرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء وأن الأحياء متطورة من اللامتجانس إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد زود المقدسى هذا النص وذكره [4]. أود أن انتهى من هذا كله ، أن هناك صورة صحيحة لانكسمندريس وصورة مشوهة وأخذ الإسلاميون بالصورة المشوهة .

وإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيمانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقة ، أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضا القول بلامتناهى انكسماندريس فى صورته الإسلامية . حقا أن انكسيمانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لامتناهية ، واختلف معه فقط فى أنها لا معينة ، ذهب انكسماندريس إلى أنها معينة وأنها هى الهواء ولكنه لم يضف على المادة الاولى المعينة ما أضفاه الإسلاميون ـ على لسانه ولسان انكمندريس

---

١) فلوطرخس الأراء الطبيعية ص ٩٨

٢) نفس المصدر ص ١١٣

٣) نفس المصدر ص ١٨١

٤ المقدس : البدء : ج ٢ ص ٧٤ ـ ٧٥

إليها ـ ولكن حتى فى هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل للوجود هو الهواء ، ونقل عنه أيضا أن أوائل المبدعات هو الهؤاء ومنه يكون جميع ما فى العالم من الأجرام العلوية السفلية ، وما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحانى لايدثر ، ولايدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من عوالم فهو من صفوه وذلك ـ عالم الروحانيات وما دون العوالم من العالم فهو من كدره وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوساخ والأوضار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسمانى . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحانى [1] ولم يتكلم انكسمانس على وجود عالمين عالم جسمانى وعالم روحانى وليس فى فلسفة تلك الاثنينية وجود مبدأ أول لامتناهى أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صور العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنواع الصورة ، ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه .. كان انكسيمانس الملطى صاحبا لانكسيمندريس ، ذهب أيضا مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كانكسيمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء[2] فمزج الاسلاميون بين الاثنين واعتبروا قوله بأن المادة

---

(١) الشرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ص ٣٠

الأولى الواحدة اللامتناهية هى البارى – هى الله، وأضفوا عليها صفات الألوهية من وحدة وما هية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء هو مادة العناصر الجسمانية يبدع منها عالم بعد عالم . وصاغوا هذا جميعا فى شكل أفلاطونى محدث غنوصى . وأخيرا يقول الشهرستانى .. وهو على مثال مذهب ثاليس إذا أثبت العنصر والماء فى مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء فى مقابلته ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزله اللوح القابل لنقش الصور ورتب الموجودات على ذلك الترتب وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارات القوم [1] وهكذا أصبح انكسيمانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فيلسوف طبيعى من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادى للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيمانس عند الإسلاميين . صورة نراها فى كتاب الطبيعة لأرسطو وقد عرفه الاسلاميون، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة وفى كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيمانس . وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء (٢) .

وأن تولد الأشياء إنما هو بالتكاثف والتخلخل [3] ثم إن الاسلاميين عرفوا أيضا فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهوانى النص الذى أورده أتييوس المؤرخ اليونانى القديم عن انكسيمانس كما أن النفس، لأنها هواء تمسكنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره .

---

(١) الشهرستانى : الملك ص ٢٥٦
(٢) أرسطاليس : كتاب الطبية ص ٥ ج ١
(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .

فيردد الشهر زورى هـذا النص « انقسيمانس الملطى . وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الـكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس التى فينا ، فإن الهواء الذى يحفظها فينا ، والروح والهواء يمسكان العالم » ويرجح الدكتور الأهوانى أن الشهر زورى كان يرجع إلى كتاب قديم فى أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن ايتيوس [1] غير أننى أجزم بأن الشهر زوري أخذ نصه عن فلوطرخس « وأما انقسيمانس الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الـكل ، وإليه ينحل مثل النفس التى فينا . فإن الهواء هـو الذى يحفظها فينا ، والروح ينبث فى العـالم كـله » [2] ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسيمانس الطبيعية فى مواضع متعددة من كـتبه وكيف يتحـكم الهواء فى العالم ، وأن هذا الهواء الـكثيف المقـاوم يدفـع الـكوا كب . . . . إلخ [3] .

هذه صورة واضحة لأنـكسمانس ، ولـكن الإسلاميين كما قلت فضـلوا الصورة المشوهة له عن الصورة الحقيقية ، ولـكن من الثابت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ ـ الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون المسلمون حياته معرفة طيبة . وترك لنـا المبشر بن فاتك فى كـتابه مختار الحكم ومحاسن الـكلم [4] صورة

---

(١) الدكتور الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٣

(٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٥٢ ـ ٧٢ .

مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها وحا كاه ابن أبى أصيبعة [١] أما القفطى فقد ترك لنـــا فقرة قصيرة ولـكنها فى غاية الدقة عن فيثاغورس [٢] ثم احتفظ لنـا بن مسكويه فى كتابه جاويدان خرد بوصية فيثاغورس المعرفه بالذهبية ، وهى إن كانت منحولة ، غير أن بها الـكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة [٣] . ثم وصلت الفيثاغورية القـديمة للإسلاميين خلال كتب أرسطو ــ كما قلت ــ الطبيعية وما بعد الطبيعية والآثار العلوية ثم يعطينا فلوطرخس فى الآراء الطبيعية صورة واضحة لفيثاغورس فيرى أنه كـان « للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من بوثاغوس بن منسارخس من أهل ساميا . وهو أول من سمى الفلسفة بهذا . وكان يرى أن المبادىء هى الأعـــداد والمعـادلات ، وكان يسميها هندسات ... ... ألخ ، ، ، [٤] . وأن فرقـة فيثاغورس سميت إيطاليق لأن فيثاغورس كان مقيما بايطاليا لأنه انتقل من ساس التى كانت موطنه [٥]. ثم يذكر أن فيثاغورس كـان يرى أن المبادىء من الواحدة ، وهى الألهة والخير ، وأنها طبيعية الواحد . وهى العقل وأن الثانية التى لاحد لها هى التى تسمى دوارا ــ وهى الشر وفيها الـكثرة العنصرية والعالم المبصر [٦] ــ وكـان يرى أيضا أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل [٧] كما أن فيثاغورس يرى أن الشيئى المحيط بالـكل يسمى عالما . أما

---

(١) ابن أبى أصيبعه : عيون ج ١ ص ٣٧ .
(٢) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧٠ .
(٣) بن سكويه : جاويدان خرد ص ٢٢٥ ــ ٢٢٨ .
(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .
(٥) نفس المصدر :ل ص ١٠٢
(٦) نفس لاصدر : ص١١٣
(٧) نفس المصدر : ص ١١٥

قوله فى النفس فإنه يرى أنها عدد يحرك ذاته (١٥٦) وأن الحى والناطق فى النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها ملك الإله السرمدي، وأما جزؤها الذى ليس بناطق فإنه فاسد (١٦٢) ثم إن الكتاب يتلىء بعد ذلك بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويعدد آراء فيلا لاوس ويورد آراءه فى فناء العالم وأنها على طريقين أحدهما من السماء بنار تشعل سنة والآخر بماء قمري بانقلاب وانسكاب الماء ، وأن البحارات هى غذاء العالم (١٢٧) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدن ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الاسلامى أيضا .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت ان انتقلت إلى المسلمين ، فى صورة الفيثاغورية الجديدة ، أما عن مذهبه فينقله الشهرستانى إنه « يدعى أنه شاهد العوالم بحسه وحدسه الفلكى ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك وإنه ذكر ماسمع قط ألذ من حركاتها ولا رأى شيئا قط أبهى فى صورها وهيئاتها [1] وأن الأشياء الملذة للنفس تأتيه حشدا إرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا [2] هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة، فما هى الحقيقة عنده ؟ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث. وهو مذهب خليط من الأفلاطنية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكره الأخلاقية الأفلاطونية

---

(١) الشهرستانى حـ ٢ ص ٢٦٧ أنظر أيضا ص ٢٨٨ .

(٢) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

وأن من يتبع الألهة فهو سعيد . ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقى » وعلى هذا المذهب الأخلاقى شبه الصوفى ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية بالأعداد وخواصها . ويمثل هذة الفيثاغورية الحديثة مودراتس القارسى وقد كتب مودراتس يقول إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى تيماوس هى نظرية فيثاغورية وأنهم ـ أى الفيثاغوريون ـ هم الذين نقولها لأفلاطون » . ويلاحظ برمييه أن نظرية الحساب الميتافيزيقى لمودراتس هى ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميتافيزيقا الافلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة الحقيقة هى تغييرات أو صور أو درجات للواحد البدأى . هناك الواحد الذي لا يتجاوز الوجود أو الماهية وواحدثان هو الموجود الحقيقى أو المعقول ـ أى المثل ـ وواحد ثالث ـ هو النفس المشاركة للمثل ، وتحت ثالوث هذا الواحد ـ المادة التى تشارك المثل ، ولكنها تنظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للافلاطونية المحدثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزى ، ذلك أن اللغه لا تستطيع أبدا بوضوح ـ فيما يرى مودراتس ـ أن تنتقل إلينا العناصر الأولى ، فلجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر فاعتبروا العدد واحد « علة الاجتماع » والعدد اثنين « علة الانفصال » فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا كعلم قائم بذاته ، وإنما كمنهج للتوصيل إلى الحقيقة اللامحسوسة وقد أصابت الفيثاغورية فى كتب فيدون الذى استفاد بتياوس وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملا فيثاغوريا بحتا ، وهو يعلق على الخواص العددية فى النفس وقد

كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس وتراها مثبوته فى كتابه « اللاهوت الرياضى » [1]

وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على الفيثاغورية الأولى ثم تختلط بها إفلاطونية ، وفى عصر متأخر أى فى زمن أفلوطين اختلط بالافلاطونية الحديثة. ولاشك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية المحدثه معرفة كاملة ، بل إنهم عرفوا أيضا بنقوماخس الفيثاغوري وإن كانوا قد اعتبروه « نيقوماخوس أبو الفضل أرسطاليس » وأخذ عنه علم العدد والنغم ، واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغورى» [2].

وهذا هو المذهب الفيثاغورى الجديد مختلطا بالأفلاطونية المحدثة يقدمه الشهرستانى لنـــا منسوبا إلى فيثاغورس « ابن منسارخس من أهل ساميا (أى ساموس) ويذكر أنه كان فى زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الالهيات أن الله واحــد لا كالآحاد . فلا يدخل فى العــدد . ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهــة النفس ، لا يدركه الفقه العقلى ولا يصفه المنطق النفسى ، إنما هو فوق الصفات الروحانية ، لا تدرك ذاته ، وإنما تدركه بآثاره وصنعه وأفعاله ... وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات التى خصصت بآثار مادية تصفه وصفا روحانيا . والموجودات التى خصصت

---

(1) Bréhier : Histoire de Philosophie T.I.P.4.0 - 441.

(2) القفطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

لآثار مادية تصفه وصفا ماديا . والموجودات متفاوتة فى وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينعته لجبلته . وفطر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضا متفاوتون فى قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعا لقدرته ، ويقدسه من خصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس – فى نظر الشهر ستانى ، الوحدة إلى قسمين – وحدة الله وهى وحدة الإحاطة بكل شىء ، وحدة الحكم على كل شىء ، وهى وحدة تصدر عنها الإحاطة فى الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهى وحدة المخلوقات . ويقسمها أيضا إلى . وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر – ووحدة قبل الزمان . ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التى قبل الدهر هى وحدة الله . والوحدة التى مع الدهر هى وحدة العقل الأول والوحدة التى بعد الدهر هى وحدة النفس . والوحدة التى قبل الزمان هى وحدة النفس . والوحدة التى مع الزمان هى وحدة العناصر والمركبات . ويقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا الله – مبدع الكل ، الذى تصدر منه الواحدانية فى العدد والمعدود .

والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو – داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل فى العدد والمعدود ، والثانى ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له ، فإن

الاثنين إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد مركب من آحاد لا محالة ، وحينما ارتقى العدد إلى أكثر ، نزعت نسبة الوحدة فيه إلى أقل وإلى ما يدخل فيه اللازم له كالجزء فيه وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة فى كونها اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة ، أما فى الجنس أو فى النوع أو فى الشخص كالجوهر فى أنه على الإطلاق ، والإنسان فى أنه إنسان ، والشخص المعين -مثل زيد ،فى أنه ذلك الشخص بعينه، فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله ، لزم الموجودات كلها ، وإن كانت له ذواتها متكثرة وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل (١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس وهو يبين إلى أى حد اختلطت المسائل [من] التراث الفلسفى اليونانى لدى الإسلاميين فالنص أفلاطونى محدث بحت واختلط بمشائية، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو .وقد نسب إلى كل هذا فيثاغورس ، ثم يكاد يتبين الشهرستانى أثر فيثاغورس فى فكرة الصورة والمادة الارسطاليسيتين ـ فيقرر أن لفيثاغورس رأيا قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله وخالف فيه من بعده من الفلاسفة ، وهو أن جرد العدد المعدود ، تجريد الصورة عن المادة ، وتصوره موجودا محققا وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المعدود ، ولكن هكذا تصوره أرسطوتا وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى.

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٩ ــ ٢٨٠

غير أن الإسلاميين عرفوا — على أية حال — جوهر المذهب الفيثاغورس القديم أن الأعداد هى أصول الموجودات ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقـــوال فيثاغورس أن العالم نغم » وثارت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادىء هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ولهذا ثارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هى أشرف الحركات وألطف التأليفات » ، وهنا ينسب إليهم الشهرستانى المذهب الحروفى » ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادىء هى الحروف المجردة من المادة، وأوقعوا الألف فى مقابلة الواحد والباء فى مقابلة الاثنين إلى غير ذلك من المقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضا أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها فى الذهن ، وحدوا بين عالمين — عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر مافيه من آحاد ويرتبون هذه النقط فى شكل هندسى فالواحد النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة المثلث . والأربعة المربع . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومدوا فى المكان مالا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقـــدار أو الكمية المتصلة[1] عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضا إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة فى

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين ، والسطح فى مقابلة الثلاثة ، والجسم فى مقابلة الأربعة ، وراعت هذه المقابلات فى تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد(١) . كما عرف الإسلاميون أيضا فكرتهم القديمة .. أن النفس تأليفات عددية أولحنية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان، والتذت بسماعها وعاشت وتواجدت بسماعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان ، قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ، ثم اتصلت بالأبدان ، فإنه كانت التهذيبات الخلقية تناسب الفطرة، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية اتصلت بعالمها، وانخرطت فى سالكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول (٢) بل إن فيثاغورس يقول ـ عن الإسلاميين ـ « إنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور وسمعت ما لها من اللحون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (٣) ويرى أن عالمنا هذا يحتوى القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن وعرف الإسلاميون أيضا عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين ـ فوصل إليهم أن النفس ائتلاف الأجرام، كالائتلاف الكائن من أوتار العود، وذلك أن أوتار العود إذا ما امتدت ـ قبلت أثرا ما وهو الائتلاف ، وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا ما امتدت ثم ضرب بها الضارب حدث منها ائتلاف

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ٢ ص ٢٧٦

(٢) نفس المصدر : جـ٢ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر : ص ١٨٨

لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة ، وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو محى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج » [1] .

وهذا فعلا هو رأي الفيثاغورية فى النفس ، ونرى هذه الفكرة المعروضة بوضوح فى فيدون ، وهو من أهم المصادر التاريخية عن الفيثاغورية .

عرف كل هذا ـ ولكن كما قلت ـ خلال أفلاطونية محدثة وأرسطاليسية بحيث يمكننا القول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصا أبدا بل وصل خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائيين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا مع فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الغنوص فى الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقيون ـ من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة فلم يقبلوا الفيثاغورية ـ اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثنى عشر وقداسته عند الاثنى عشرية ، واللهم إلا إذا وجدنا لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجا من القرآن والسنة ، ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصية ـ كما قلت ـ ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة ، ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة فى الإسماعيلية ، والإسماعيلية مسلمون على شكل خاص ، ثم سيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعا . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك

---

[1]) أفلاطون عند العرب ص ٥٢

أصواتا ونغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخاص عباده « يسمعون ويبصرون ويعقلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داوود للزابور فى المحراب ونغمات ألذ من نغمات أوتار العيدان الفصيحة فى الإيوان العالى » وهذه التسبيحات والقراءات والتبتلات هى نغمات وألحان حركات الأفلاك « وأن تلك النغمات والألحان من تذكر النفوس البسيطة التى هناك « أى الملائكة » سرور عالم الأرواح التى فوق الفلك ، والتى جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التى نعيمها كله روح وريحان، فى درجات الجنات، كما ذكر فى القرآن ، ولما وجد فى عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها » .

وأخيرا يقول إخوان الصفا « إن فى حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك الحركات لذة ، وسرورا لأهلها مثل ما فيه نغمات أوتار العيدان لذة وسرور لأهلها فى هذا العالم، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك وهو إدريس النبى عليه السلام ، وإليه أشار بقوله « ورفعناه مكانا عاليا »[1] وهكذا نرى مزيجا من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممتزجة بتفسير قرآنى ، من واضعه هرمس الثالث أو المثلث بالحكمة — وهو فى نظرهم إدريس — وهو فى الحقيقه أمونيوس ساكاس — فيثاغوريا محدثا. ولم تصادف

(١) رسائل أخوان الصفا : ج ١ ص ١٠٢ ، ٦١٨ .

رسائل إخوان الصفا أي قبول من مفكري الإسلام بل لقد أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية — أي غنصوية ، ونسبت دائما إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنيه إلى يومنا هذا .

ب — ل إن مجموعه من الفلاسفه والمناطقه كأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي هاجم فكرة المزج التي قال بها إخوان الصفا بين الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطي وآثار الطبيعة والموسيقى الذي هو معرفة النغم والإيقاعات والفقرات والأوزان والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات في الشريعة « وإن بربط الشريعة في الفلسفة » ويرى أن هذه لوثة ولطخة واضحة موحشة وعواقب مخزية « أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات وفي أثنائها مالا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولابد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما فيه منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهورين بين أهل الله وراجع إلى اتفاق الأمة وليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ولا حديث الطبيعة الناظر في آثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المنفعل منها وتمازجها وتنافرها ،

ولاحديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولا حديث المنطقى الباحث عن مراتب الأقوال والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت فى الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والعادة والاصطلاح ولم تلجأ إلى الفلسفة لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ولم يخرجه بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ، ولم نجد هذه الأمة تفزع إلى الفلاسفة فى شيء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصنافا فيها وفرقا كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والخوارج فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالتها بشواهدهم وشهاداتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم [1] . فكأن أبا سليمان السجستانى تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة تجد أيضا مكانا ممتازا فى آراء الطائفة التالية المتأخرة التى انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخرا ، ثم عن الإسلام كله وهى البهائية .

أما الفكرة الحروفية . وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى الحروف كما أعتبر الحروف

(١) القفطى : أخبار العلماء ص ٥٨ — ٦٣ .

خصائص خاصة فقد أثرت فى أفـــكار غلاة الشيعة وأفكار « الميم » « والسين » و « العين » لدى الغلاة هى أفـكار غنوصية متأثرة بأثـــر فيثاغورى حديث .

ثم يرى القفطى أن هناك آثارا فيثاغورية فى فلسفة محمـد بن أبى بـكر الرازى « توفى عام ٣١٠ هـ . — ٩٢٢ م . » ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مذهب فيثاغورى ، ولعله يقصد أنها لم تـكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة [١] .

ويذكر المسعودى وهو يؤرخ ليحيى بن عدى « توفى عام ٣٦٤ هـ . — ٩٨٥ م . » أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازى ، وهو مذهب الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى [٢] ، وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر المسعودى أيضا أن الرازى كتب قبل وفاته بثلاث سنوات ، كتابا فى ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية [٣] .

ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازى قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفى عن تلميذ الـكندى هـــ و أبو زيد أحمد البلخى « المتوفى ٣٢٠ هـ — ٩٣٤ م » وكان البلخى من شرقى فارس ، وقام بكثير من الرحلات ، حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند ، وكانت له نزعة فيثاغورية — كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آرائه على الرغم من أن كتبه قـد ضاعت

(١) القفطى أخبار العلماء ص ١٧١ .
(٢) المسعودى التنبيه والاشراف ص ١٢٢ .
(٣) المصدر السابق ص ١٦٢ .

كلها تقريبا ، فلعل البلخي كان المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة (١) ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخي ، وأن البلخي هذا كان من أهل بلخ يطوف فى البلاد ويجول الأرض حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وأن الرازى ادعى كتبه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان (٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندى هو أحمد بن الطيب السرخسى (المتوفى عام ٢٨٦هـ) ترك كتابا فى «وصايا فيثاغورس» (٣) بل إننا نجد أيضا فى كتابات أستاذ المدرسة أى الكندى نفسه (توفى بعد عام ٢٥٧ — ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة — كرسالتيه — فى تأليف الأعداد . وفى التوحيد من جهة العدد ، ثم كتبه الموسيقية هى فيثاغورية محدثة ككتاب ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية (٤) وكان الكندى مشهورا بجانب الفلسفة والطب بعلم الحساب وتأليف اللحوم وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات يكون بجانب اتجاهه المشائى أو الأفلاطونى المحدث ، يكون أيضا اتجاها فيثاغوريا توضح لدى تلامذته من بعده .

---

(١) التراث اليونانى : ص ٢٨٣ ٨٤ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبى أصيبعة : عيون الانبياء ج١ ص٤٣

(٣) ابى أبى اصيبعة : ج١ ص ١٢٥ .

(٤) ابن النديم الفهرست ص ٣٧٢ — ٣٧٣ .

ولعل بن كرنيب ـ أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب ـ كان أيضا من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ فى أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة[1] ويذكر أيضا أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية فى بغداد[2] ومن المحتمل كثيرا أن تكون هذة المدرسة فيثاغورية . أود أن أنتهى من هـذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت فى ثنايا الفيثاغورية الجديدة ، وكان لها أنصارها القلائل ، ولكن الإسلام فى أشخاص ممثليه من متكلمين لم يقبلوا أبدا هـــذا الاتجاه ، وكان إخوان الصفا ممثليه . فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة ، وهو جمت مدرسة الكندى أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دمغ أبو بكر الرازى بالإلحاد سواء لاتجاهه الفيثاغورى أو لاتجاهه الأفلاطونى الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ ـ المدرسة الايلية

أما المدرسة الايلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ـ وعرفوا جميع رجالها اكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة المدرسة .

أما اكسانوفان ـ فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم (اكسنوفانس) .

---

(١) ابن النديم الفهرست ٣٨١ والقفطى : أخبار العلماء : ص ١١٧ وابن أبى اصيبعه عيون جـ١ ص ٢٣٤ .

(٢) المسعودى : التنبية ص ١٢٢ .

وذ كروا أنه يقول (أن المبدع الأول هويته أزلية دائمية ديمومته القدم ، لاتدرك بنوع صفة منطقية ولاعقلية . لانه مبتدع كل صفة) ونحن نعلم أنه ينسب لا كسانوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه (وهو لاشيء) ومعنى هذا أنه (بسيط لامركب معه) وذلك « إذ قلت لاشيء معه فقد نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى – أى صورة وهيولة الموجودات ـ وكل مبدع من كل صورة وهيولى وكل مبدع من صورة فقط ، ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم وهذا محال » (١)

وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن الوجود موجود ، ولا شيء غير الوجود بالتعبير الإسلامي المستمد من حديث لرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولاشيء معه » .

أما عن بارمنيدس فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود فنقل إليهم كتاب الطبيعة لارسطاليس فكرة بارمنيدس ومليسوس الرئيسية « أن الوجود واحد وغير متحرك »(٢) ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة (٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تناهى الوجـــود(٤) وفى أنه واحد(٥) وأنه يقال مطلقا(٦) . أما فلوطرخس ـ وهو مصدر كبار مؤرخى

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ .
(٢) ارسطوطاليس ، كتاب الطبيعه ج١ ص ٥
(٣) نفس المصدر : ج١ ص ٧ ، ٨ .
(٤) نفس المصدر ج١ ص١١ ، ١٣ .
(٥) نفس المصدر : ج١ ص ١٧ .
(٦) نفس المصدر : ج١ ص ٢١ ، ٢٣ .

الفلسفة اليونانية الإسلاميين كما قلنا ـ كالشهرستانى والمقدسى والشهرزورى ـ فإنه يعرض لهم فى آراء الطبيعين مذهب بارمنيدس متكاملا فهو يذكر « أن بارمنيدس ومالسيس وزينون كانوا يبطلون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك » (١) وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكاسة مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ماهو من جسم مخلخل ومنها ماهو من جسم متكاثف وأن منها ماهو خليط من نور وظلمة(٢) ثم يذكره تحت بارمنيدس ـ وكذلك عرف عند المسلمين أيضا ويقول إنه يرى أن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستنير منها (٣) كما يورد أيضا فى سبب تعليله عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض عن الجهات كلها مستويا ، ولم تكن له علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ، ولا تتحرك(٤) ـ ثم يمتلىء الكتاب بعد ذلك فى الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها.

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس . فقد نقل لهم بعض حججها فى كتاب الطبيعة(٥) ثم نرى يحى بن عدى فى تعلقيةله على كتاب الطبيعة ، يورد حجة زينون .

« إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع مالا نهاية له فى زمان متناه لأجل

---

(١) : فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .
(٢) نفس المصدر : ص ١٢٨ .
(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨
(٤) نفس المصدر : ١٥٢
(٥) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج٢ ص ٨٣٠ ، ٢٨٣

أن النقط التى على العظم بلا نهاية »[١] ويذكر بعضها ثم يعرض أرسطو نفسه لنقد آخر لزينون فى إبطاله للحركة ، ويمتد فى هذا النقد حجة السهم المشهورة فى تراث زينون الفلسفى[٢] ثم يعرض لنا عرضا منهجيا : فيقول « إن حجج زينون فى الحركة التى يعسر حلها أربع :

الأولى : منها قوله « أنه ليس حركة من قبل أن المنتقل يجب أن يبلغ نصف الشىء قبل أن يصل لآخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة فى مواضع مختلفة لكتاب الطبيعة[٣] .

الحجة الثانية : وهى التى تعرف بأخلوس . وهى هذا أبطأ بطىء احضارا ، لايمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضارا ، لانه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذى منه فصل الهارب فيجب ضرورة أن يكون الأبطأله أبدا فضل ما . وهذه الحجة هى تلك الحجة بعينها التى استعمل منها التصنيف (القسمة الثنائية) غير أن الفرق بينهما أن القسمة ها هنا للعظم الفاصل لايكون بنصفين ، وإنما لزم ألا يكون الأبطأ من قبل قوله يعنى من قبل وضع زنتين أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو واقف . وإنما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات . فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس.

---

(١) المصدر السابق : ج٢ ص ٦٩٨
(٢) المصدر السابق : ج٢ ص ٧١١
(٣) المصدر السابق . ج٢ ص ٧١٣ وانظر أيضا ٦٤٠

والحجة الرابعة: هي التي جعلها في الأمر الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها ، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان . وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساويا لضعفه . . .

يتبين لنا من هذا أن الاسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد ارسطولها ، وبعض الشراح الاسلاميين يشرحون هذه الحجج ، ويردون نقد أرسطولها (١) وتناول أرسطو في كثير من مقالات كتابه حجج زينون من التفنيد (٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته . أما المبشر بن فاتك فيتكلم في كتابه عن حياة زينون ويقدم لنا وصفا طيبا لهذه الحياة من الناحية التاريخية ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميغارية . يقول « وكان زينون مبدعا رأى الشيعة المسماه ماغوريقى » وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب الغوامض » ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك أن الغوامض تعنى الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديو جناس اللائرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك كما أن أنباذوقليس مخترع الخطابة . غير أن المبشر بن فاتك يتنبه إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع

---

(١) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة جـ٢ ص٧١٣ — ٧٢٣
(٢) نفس المصدر — نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦

من السفسطة . فيذكر أن لاقينيوس السوفسطائي كان تلميذا لزينون الحكيم[١] . ويري اليعقوبي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفسطائية وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المغالطة والتناقض[٢] .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الإيلي يدعى فعلا زينون الأكبر . ثم نسب إليه أقوالا لا تمت له بصلة ومن هذه الأقوال (أن المبدع الأول صورة إبداع كل جوهر) ، وصورة دثور كل جوهر ، فإن علمه غير متناه ، والصورة التي فيه من الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعوالم في كل حين ودهر (هل هذا تعبير عن الأصل الإيلي) بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء . ولكننا لا نعلم قولا لزينون وبارمنيدس عن علم الله ، ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحي - الجوهر والصورة . ثم يذكر الشهرستاني قولا آخر ينسبه لزينون - وهو أن « ما كان منها - أي العوالم - مشاكلا لنا ، أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه » ثم يورد أقوالا لزينون في الكون والفساد « إن الموجودات باقية داثرة ، فأما بقاؤها فبتجدد صورها ، وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى - وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معا - وقال أيضا : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء . فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا . ثم إن هذه الصوره كلها بقاؤها ودثورها في علم الباري تعالى ، والعلم يقتضي بقاءها دائما . وكذلك

---

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠

(٢) اليعقوبي : ج ١ ص ١١٩

الحكمة تقتضى ذلك لأن بقاءها على هذا الحال أفضل. هل معنى هذا إنكار التغير ، لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا ، ولكنه لم يذهب أبدا إلى نظرية فى العلم الإلهى تحتوى بقاء الصور وفناءها . وأخيرا يذكر الشهرستانى أن زينون يذهب أن الله تعالى قادر على أن يعنى العوالم يوما إن أراد وإن الحكام المنطقيين الجدلين دون الإلهين قد ذهبو إلى هذا الرأى ونقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هى الله والعنصر فقط . فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل [1] وهذا أسلوب موسوم بالمذهب المشائى .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرها شهرة عند اليونان. فقد عرف أيضا فى العالم الإسلامى تحت اسم «ماليسيس» أكثر وقد ذكره أرسطو طاليس فى كتاب الطبيعة سواء مقرونا باسم بارمنيدس أو منفردا . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما أنهما يتفقان أن المبدأ واحد وليس متحركا ، ولكنهما يختلفان فى أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشرح هذا وتناقلوه فى تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن ارسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارمنيدس — وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناولوها أيضا بالشرح والتفصيل [2]. ويذكر المبشر بن فاتك ماليسيس فى موضوعين من كتابه [3] .

---

(١) الشهرستانى . الملل ج ٢ ص ٣٢٠ — ٣٢٥

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج٢ ، ص٥ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ١٧ ...... ومواضع أخرى متعددة فى هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧

نستطيع أن نصل إلى قيمة حاسمة هى أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا كما عرفوا أسماء رجالها، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال — أحيانا — فى كتب الإسلاميين بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ومتأخرى المشائين .

٤ — مدرسة التغير : هيراقليطس

كانت المدارس السابقة إرهاصات بظهور فيلسوف التغير — هيرقليطس — أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعاظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق ، بما تركه من أثر نافذ فى تاريخ الفكر الإنسانى . وهنا يقابلنا السؤال التقليدى : هل وصلت آراء هيرقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أى صورة وصلت ، وهل كان لها تأثير نافذ فى فكرهم وفلسفتهم . قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هيرقليطس . وقدم لهم ماظنه أرسطو مركز الدائرة فى فلسفته وهو قوله إن أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسم[1] . بل يورد أرسطو قول ايراقليطس — وهكذا رسم عند الإسلاميين : إن الأشياء كلها تصير فى وقت من الأوقات نارا . كما قدم لهم مذهبه « أن كل شىء قد يتغير من الضد إلى الضد[2] » كما أن كتاب أرسطو السماء ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور — الكون والفساد — عند هيرقليطس — يتناول بأن السماء « ومنهم من قال إنها تفسد أحيانا ، وتكون حينا ، وأنها دائمة على هذه الجهة ، لا نفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول امبدقليس من مدينة

---

(١) أرسطو كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣٠

اغراغيطس وكقول ايرقليطس من مدينة أنوس [١] ثم ينقد أرسطاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حينا ويفسد حينا » ، « وأن العالم دائما لافناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيه من استحال من الصبى إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فمرة يفسد الصبى فيكون رجلا ، ومرة يفسد الرجل فيكون صبيا » [٢] ثم يعرض أرسطو طاليس رأي من يقولون : إن النار هى الأسطقس ، [٣] وينقد هذا القول أيضا .

وفى كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن ايراقليطس زعم أن الأولية نفس محركة وكيف لايقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبدا حار سائل . والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء فى حركة » [٤] .
ولكن ماتلبث صورة هيرقيلطس أن تتضح عندالإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس بل ويذكر فلوطرخس للاسلاميين ـ الفيلسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة الناريين أيضا . يقول وأما يراقليطس وأباسس « هباسوس » الذى ينسب إلى مطانسطيس ، فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاؤها

---

(١) أرسطو : كتاب السماء ص ١٩٧

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٠ ، ٢٠١

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥

(٤) أرسطو : كتاب النفس ص ٢٠٠ ، ٢٠١

إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الغليظ منه إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضا .

وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار ، صار منها الماء طبعا . وأيضا فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هى البدأ . لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد »(١) وعرف الإسلاميون أيضا أن « ايراقليطوس قال بنوع من أصاغر غير متجزئة فى غاية الصغر »(٢) وعرفوا أيضا خلال فلوطرخس فكرته فى الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما ارقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والسكون من الشكل » .

وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هى لاجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة(٣)

ثم يورد فلوطرخس آراء هيرقليطس فى الصدفة وفى اللوجوس فيقول إن ايراقليطس يرى أن الأشياء بالبخت وأن البخت هو الضرورة . وأن جوهر البخت هو المنطق العقلى الذى ينفذ فى جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيري ، الذى هو زرع لتكوين الكل »(٤) وينقل الشهرستانى هذا النص فيقول « إن ايرقليطس رغم أن الأشياء إنما انتظمت بالبخت(٥) » وجوهر البخت

---

(١) فلوطرخس : الاراء الطبيعية ص ١٠٢
(٢) نفس المصدر ص ١١٧
(٣) المصدر السابق : ص ١٢٠
(٤) المصدر السابق ص ١٢٢
(٥) الشهرستاني الملل ج ١ ص ٢١٨

هو نطق عقلي ينفذ فى الجوهر الكلى » والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هيرقليطس « إنه لاشىء يأتى عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثانى هو اللوجوس المشهور .

بل وينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هيرقليطس فى الظواهر الطبيعية. فيعرف الإسلاميون رأيه فى شكل الشمس ،أنها فى شكل السفينة وأنهامقعرة. وفى استنارة الكواكب . فالكواكب تستنير ، لأنها تغتذى من البخارات الأرضية.[1] وأن عظم الشمس من مقدارها الذي نراها به ، أو أعظم منه قليلا أو أقل[2] وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأسا على عقب ، وقد أورد المقدسى هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هيرقليطس[3] أما القمر فإنه عند هيرقليطس جسم أرض قد التف عليها سحاب[4] وأنه فى شكل الزورق . وأن « الذى يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت فى أشكالها شبيهة بالسفن ،صارت إذا قبلت مايرفع إليها من بخار الرطوبات التى تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخيل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك فى هواء أصغر . أما القمر فإنه يسلك فى هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدرا ، أما عن كسوف القمر فيرى هيرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن

---

(١) فلوطرخس : الاراء ص ١٣٣

(٢) نفس المصدر ص ١٣٦ ، ١٣٧

(٣) المقدس : البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥

(٤) فلوطرخس : الاراء ص ١٣٨

يسامتنا - أى يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقمر كتقعير السفينة »[١] وعرف الإسلاميون أيضا - خلال فلوطرخس فكرة السنة العظمى عند هيرقليطس، وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية »[٢]. كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هيرقليطس، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه - أى التى فى العالم. أما نفس الحيوانات فهى إما البخار الذى من خارج، وإما من بخار من داخل مجانس له[٣].

وعرف الإسلاميون هيرقليطس عن طريق اثولوجيا المشهور. إن اثولوجيا يذكر أن هيرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى. وقال « إن من حرص على ذلك، وارتقى إلى العالم الأعلى، جوزى بأحسن الجزاء اضطرارا، فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص، والارتقاع إلى ذلك العالم، وإن تعب ونصب، فإن أمامه الراحة التى لا تعب بعدها ولا نصب » ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية، لنجدها كما وجدها، وندركها كما أدركها.[٤] تبين أن هناك صورة واضحة لهيرقليطس فى المصادر اليونانية المترجمة فى العالم الإسلامى. وقدتناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الاسلاميين. فالمقدسى - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها. وعرف

---

(١) فلوطرخس: الاراء الطبيعية ص ١٣٨، ١٣٩

(٢) نفس المصدر ص ١٤١

(٣) نفس المصدر ص ١٥٩

(٤) افلاطون عند العرب. ص ٢٣

الشهرستانى رأيه ، وعرضه أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وماتحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالنارمبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدهاالنار ، والنار هى المبدأ ، وإليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد » (١)

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « يراقليطوس الظلى » نسبة إلى الظلمة ، وقد سمى هرقليطس فعلا بهرقليطس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم وضوحه ، فكان مظلم الأسلوب . وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يعتنق آراء مدرسةالتغير قبل أن يصحب سقراط . يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلسفة فمشى إلى أصحاب إراقليطوس ، وكانت لهم طريقة فى الفلسفة ، وهى اليوم مجهولة ، فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم فى الحكمة يتعين عليها الرد ، وأراد أن يجاهد نفسه فى طلب الفلسفة الحقيقية ، فقصد سقراط » (٢) يقول المبشر بن فاتك « أن أفلاطون كان يتبع ايرقليطوس فى الأشياء المحسوسة » كما يتبع فيثاغورس فى الأشياء المعقولة ، وكان يتبع سقراط فى أمور التدبير ». (٣)

ونحن نعلم أن فلسفة افلاطون مزيج من كل هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها . بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضا تلميذ هيرقليطس فيذكر

---

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥

(٢) اخبار الحكماء ص ٢٠

(٣) المبشر بن فاتك . مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبى أصيبعة : عيون الأشياء ج ١ ص ٥٠

الشهرستانى أن « ارسطاليس حكى فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف فى حداثته إلى اقراطيلوس فكتب عنه ماروى عن هيرقليطس . فكأن المسلمين إذن قد عرفوا تلميذ هيرقليطس أيضا وهو أقراطيلوس ويذكر الشهرستانى أن أقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها[1] ونقل لنا أيضا المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال براقليطس : من احتمل الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره، وأمعن فى طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل لونه وعنصر جوهره ، فذلك الحليم السعيد[2] وقال براقليطوس « لا راحة لحريص ولا غنى لذي طمع[3] » وإنى أشك فى نسبه القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له ، فهو يعبر تماما عن حياة الرجل.

وهنا يأتى السؤال الأخير الذى أثرناه من قبل عن هيرقليطس . هل أثر هيرقليطس فى المسلمين من ناحية وفى الإسلاميين من ناحية ثانية ، كما أثر من قبل أثره العظيم فى العالم اليونانى ، كما أثر من بعد فى العالم الحديث .

أ : المنطق الحركى الهيرقليطسى والمسلمون:

كان أهم ما ألقى به هيرقليطس فى تيار الفكر الإنسانى العام فكرة المنطق الحركى ، المنطق الحركى الذى لا يؤمن بالماهية الثابتة ، ويعلن هذا المنطق الهيرقليطسى أنه لا ثبات لماهية من الماهيات .

---

(١) الشهرستانى : الملك جـ ١ ص ٣١٣
(٢) المبشر بن فاتك . مختار الحكم ص ٣١٤
(٣) نفس المصدر ص ٣١٨

وقد أعلن مفكرو الإسلام ـ المعبرون عن روح الفلسفة الإسلامية الحقيقية ـ عن إيمانهم بمنطق حركى ، لايؤمن بالماهية الثابتة ، بل يؤمن بالأعراض والخواص ، ولا يضع لفكرة الطبائع أدنى اعتبار . وكانت دوافع المسلمين مختلفة تمام الاختلاف عن دواعى هيرقليطس فى الإيمان بهذه الفكرة . واتضح عند مفكرى الإسلام اتجاه أسمى صبغ منطقهم ، ويكاد يقربهم من الرواقية ولكن من المؤكد أن الرواقية قد تأثرت بهيرقليطس أثرا بالغا ، فهل وصل ثر هيرقليطس إلى المسلمين خلال الرواقية . غير أنه ليس فى منطق المسلمين أيضا فكرة صراع الأضداد وتلاقيها ولا حلول واحد منها مكان الآخر . ما أبعد فكر المسلمين عن كل هذا . وقد هاجم هيرقليطس قوانين الفكر ـ الذاتية وعدم التناقض . وكذلك فعل المسلمون ، فهل أخذوا منه . إن وجهة النظر بين كل مختلفة أيضا ... ولا مجال لمقارنة موقف المسلمين وهم يخرجون فى أبحاثهم على قوانين أرسطو البديهية بموقف هيرقليطس ، وهو يحطم ثبات الحقيقة وهو يعلن تحول النقيض إلى النقيض .

وقد أثار هيرقليطس الشك ، وكان أبا السوفسطائية ، كما كان أبا الشكاك ، وأثر فى سكستوس امبيريقوس بالذات وقد وصلت حجج الشكاك التجريبين إلى العالم الإسلامى ، كما سنرى بعد ، وأثرت فيهم أكبر الآثار ، بل استخدمها عالم من أكبر علماء السلف ، وفيلسوف من فلاسفة أهل الحشو ، وهو بن تيمية ، ولكن أيضا كان لهؤلاء المفكرين المسلمين موقف آخر ، يختلف أيضا عن موقف السوفسطائية وموقف هيرقليطس بالذات . كان موقف هؤلاء المفكرين المسلمين ، موقف هدم ، ثم موقف بناء . يهدمون منطقا ، ليضعوا

منطقا . يشكون فى اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصيل الحقيقة ، ، ويضعون منطقا استقرائيا تجريبيا .

وفى هذا يتفقون مع الشكاك التجريبين ـ ولكنهم يختلفون مع هؤلاء الشكاك ، فى أنهم وضعوا التجربة كمنطق وكمنهج وكفلسفة علم ، بينما كانت التجربة عند هؤلاء الشكاك التجريبين حاجة جزئية مؤقتة . كما أن موقف المسلمين من منطق أرسطو يختلف عن موقف الشكاك التجريبين . إن هؤلاء الأخيرين أنكروه إنكارا كاملا ، بينما أنكر المسلمين اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل الحقيقة ، ووضعوا منطقا استقرائيا تجريبا ، قد يأخذ فيه الاستدلال الأرسططاليس المنطقى مكانه . أى يعتبر المسلمون منطق أرسطو نسقا فكريا بين أنساق متعددة ، نسقا قد يخطىء وقد يصيب ، وقد يصل الحقيقة وقد لايصل ، فليس التوصل للمعرفة اليقينية متوقفا عليه فقط أن الطريق الاستقرائى الآخر قد يصل للحقيقة ، كما يصل منطق أرسطو ، بل إنه أكثر توصلا للحقيقة من طريق المنطق الثابت ، القائم على فكرة الماهية أو فكرة الكنه الجامدتين اللتين بشر منطق أرسطو بهما . فالموقف إذن مختلف ، بين المسلمين من ناحية ، وبين السوفسطائين أو من الشكاك ـ ومن ورائهم هيرقليطس من من ناحية أخرى[1]

ب ـ مشكلة الجسم فى العالم الإسلامى وهيرقليطس :

وظهرت مشكلة الجسمية فى العالم الإسلامى ويبدو أن أول من أعلن

النشار . مناهج البحث عند مفكرى الاسلام . فى مواضع متعددة ؛

فكرة الجسمية فى العالم الإسلامى هو الجهم بن صفوان . قرر جهم بن صفوان أن الموجودات جميعها أجسام . والحركة أجسام . بل إن القرآن نفسه، وهو وجود جسم . ثم ظهر مقاتل بن سليمان المفسر المشهور (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وأعان جسمية الله ،[١] بل اعتبره جسما حقيقيا . وسرعان ما نشأت مدرسة هامة من مدارس المفسرين وأصل الحديث تؤمن بآراء مقاتل [٢] حتى ظهرت السالمية مؤمنة بجسمية الله . وقد تأدت آراء ومقالات السالمية إلى مذهب فى أحادية المادة ، تشبه تماما آراء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان من ناحية وآراء الرواقية من ناحية أخرى . وقد تأثرت السالمية بتجسيمها فى مجموعة من أكبر صوفية الإسلام ، وفى مقدمتهم أبو طالب المكى (المتوفى عام ٣٨١ هـ) .

وما لبث التجسيم أن أينع وازدهر ، وفى أوج قوله ، لدى طائفة عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى ، باسم الكرامية ، نسبة الى مؤسسها الأول محمد بن كرام (المتوفى عام ٢٥٥ هـ) أعلن ابن كرام أن الله جسم [٣] .

إن نظرية ابن كرام فى جسمية الله · أن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر [٤] . والجوهر عند ابن كرام يعنى الذات فحين يطلق ابن كرام الجوهر الله إنما يعنى أن ذاتية الله وجوهره واحدة · ويرى ابن كرام أن هذه الذاتية

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٥٣ والتهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ٢٦١

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٦٠٩ ـ ٦١٣

(٣) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٦١٦

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٥٩

الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة ، هي جسم ، وجسم لا كالأجسام ، فالله هو الجسم في ذاته وفي جوهره ، الواحد أو الوحيد ، وماعدا الله وما سواه ، ليس جسما على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته . لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، أو وجودا ولا وجود ، أو بأن هناك جسما وفعلا ، وكان لابد أن يندرج الله تحت أحد هذين القسمين، فاعتبر الله جسما ، والموجودات لا أجسام ، لكن أفعال .

وابن كرام هنا رواقي واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود ، الذي تراه فيما بعد على أقطع صورة لدى مدرسة محيي الدين بن عربي . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع — وهو يشترك في هذا مع هشام ابن الحكم المفكر الشيعي المشهور — كما سنرى فيما بعد — أساس وحدة الوجود المادية الرواقية . إن الوجود جسم واحد ، وهو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض (١) .

ومن الواضح أن الطبيعية الرواقية التي استمد منها الكرامية آراءهم — متأثرة بهرقليطس . بل إنها ليست سوى تحديد لمذهب هرقليطس ، وكذلك وحدة الوجود الرواقية هي تحديد لمذهب هرقليطس والمدرسة الأيونية جميعا في أحادية المادة .

ولم تمت نظرية الجسمية الحسية ، بل انتشرت من كرامية لي عالم من

(١) النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٦٢٠ ، ٦٢١

أكبر علماء السلف وصوفى من أكبر الصوفية : هو الهروى الأنصارى ، ثم احتضنها عالم السلف المتأخر أو مفكر من أكبر مفكرى الإسلام ، وهو تقى الدين بن تيمية المتوفى عـــام ٧٢٨ هـ . وما زالت تعيش فى المجتمع السلفى المعاصر .

أما الطريق الآخر الذى اتخذته الجسمية ، وتغلغلت فيه فى المحيط الإسلامى فكان خلال مدرسة هشام بن الحكم فقد أعلن هشام بن الحكم « أن الله جسم » وقد اعتبر هشام بن الحكم الحقيقة الواحدة المتحققة هى الجسمية . فمعنى الجسم : أنه موجود . وكان يقول : إنما أريد بقولى : جسم : إنه موجود ، وإنه شىء وإنه قائم بذاته (١) .

ولم يذهب هشام بن الحكم إلى جسمية الله فقط، بل إنه ترك النص الآتى الخطير « إنه ليس فى العالم إلا جسم ، فالله ليس جسما فقط ، بل لا يوجد إلا جسم واحد » والألوان والحركات أجسام .

وكان هشام بن الحكم أكبر فلاسفة الجسم فى العصور الإسلامية : يرى الوجود جسما ماديا رقيقـا شفافا ، ويدخله هذا فى عـداد الرواقين الإسلامين ، فهو اسمى النزعة ، جسمى مادى ، رأى الوجود كله جسما ، وفسر الوجود كله بأنه جسم رقيق شفاف يتكثف ويلطف ، والله جسم ، لولا جسميته ، مادلت الأجسام عليه ، ولـكنه ليس كأجسامها (٢) .

---

(١) النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام : الجزء الثانى ص ٢٤٠

(٢) نفس المصدر ج ٢٤١

وقد اعتنقت الشيعة الإمامية جميعها وفى عصر جعفر الصادق وبعده — فكرة الجسمية ، ولم تتخلص منها إلا حين تغير المذهب الجعفرى تغيراً كان على يد مجتهدي الشيعة — بعد اختفاء الإمام الثانى عشر — واعتناقهم لآراء لمعتزلة ، مخالفين عقيدة إمام المدرسة جعفر الصادق وتلامذته الكبار المجسمين من أمثال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى .

كما أثر هشام بن الحكم فى النظام . فقد رأى النظام أن الكون يتكون من أجسام فكل ما فى الوجود المادى أجسام ، سواء منها « الأجسام الكثيفة المعروفة لها أو ما يسمى » أعراضا « كاللون والطعم ، والحرارة ، والضياء والرائحة ، واللذات والآلام ، وأنه لا تمايز بينها وبين الأجسام الكثيفة . فالأعراض عند النظام هى أجسام الطبيعة (١) .

وهنا يقابلنا السؤال الهام : من أين استمد هشام بن الحكم فكرة الجسم والجسمية ، هذه النزعة التى سادت كتاباته ، ومدرسته الشيعية ، وتلميذه المعتزلى ابراهيم بن سيار النظام .

وقد قلنا من قبل . إنه استمد فكرة الجسمية من الرواقية . أما طريق الرواقية إليه — فكانت الفرقة الثنوية الديصانية . وقد كانت الديصانية — كما يقول برتزل — ميدانا خصبا للفلسفة الغنوصية — حيث ازدهر التوفيق بين مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد فى آراء الفرق . ويثبت برتزل أن هرمونيوس بن برديصان — المؤسس الأكبر لفرقة الديصانية قد

---

(١) النشار : نشأة الفكر ج ٢ ص ٥٧١ ، وأبوريده : النظام ص ١٤ ، ١٥

درس فى أثينا حوالى العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهار لما أوأنه أضاف إلى ضلالات أبيه — وهذا لم يكن غنوصيا صريحا ولا رواقيا خالصا — أيضا ضلالات اليونان التى تتعلق بالنفس وبولادة الأجسام وفنائها وبالخلق الجديد للإنسان بعد الموت : ثم إن المقالات التى رد بها على ديصان تستحق النظر من حيث إنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقيين حول مدينة الرها (١) فالرواقية إذن كانت منتشرة فى مجامع الرها وحلقاتها ، معروفة لدى الديصانية . وقد حملها هؤلاء إلى المفكرين الإسلاميين فى جدالهم معهم ، وقد أثرت فى الجهم أولا ، ثم إن نزعة هشام بن الحكم الحسية — قبلت هذا الأصل الرواقى وبخاصة أنه كان جهميا فى مطلع شبابه ،

كما قبلت نزعة هشام بن الحكم أصولا أخرى رواقية خلال الديصانية . ومن الملاحظ أن بعض المؤرخين القدامى تنبهوا إلى رواقية ابن ديصان الرواقى . وقد كان للأستاذ فورلانى فضل تنبهنا إلى هذا ، ففى مقالة عن رواقية ابن ديصان الرواقى يذكر ملاحظة لسرجيوس الرأس عينى يقرر فيها موافقة ابن ديصان السريانى للرواقيين فى تجسيمهم كل شيء حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية .

ويذكر فورلانى أن سرجيوس الرأس عينى عرف الرواقية عن طريق شراح أرسطو ، ثم قارن بينها وبين الديصانية ، وانتهى إلى موافقة الأخيرة

---

(١) برنزل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الاوائل ترجمه الدكتور أبوريدة فى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٤٤

للأولى . فلا شك أن آراء الجهم بن صفوان وهشام بن الحكم وآراء النظام المجسمة إنما أخذت من هذا الطريق .

ويذكر الدكتور أبو ريدة فى كتابه الممتاز — ابراهيم بن سيار النظام « أن تأثير الفلسفة الرواقية فى آراء المتكلمين الفلسفية من هذه الطريق ممكن على الجملة . لكن ينبغى ألا نسراف فى تطبيق ذلك لعدم وجود مصادر ومعلومات أدق ، ولأن فلسفة الرواقيين لم تكن وحدها بين العرب ، وأن دراسة العوامل التى أدت إلى نشوء الفكر الإسلامى من حيث البواعث والمادة فى ذلك ، لايزال من أهم مايجب أن تتجه إليه جهود الباحثين » وقد وجه هذا العالم الممتاز أنظارنا إلى كتاب يعقوب الرهاوى (وقد عاش يعقوب فى النصف الثانى من القرن الثانى ، وهذا الكتاب — الذى كتب فى السوريانية ونقل حديثا إلى الانجليزية ، يشير إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين الذين يقولون بأن الألوان والروائح والعطور والأصوات أجسام ، وليست أعراضا . ويذكر يعقوب أنه قابل رئيس هذه الضلالة ، وناقشه وأبطل أدلته . ويرى الدكتور أبو ريده أن الأقوال المنسوبة « للفلاسفة المحدثين » فى هذا الكتاب هى أقوال هشام بن الحكم والنظام .(١)

كانت الرواقية إذن موجودة فى العالم الإسلامى ، وذات مراكز قوية . وعرفها المشيخة الأوائل من مفكرى الإسلام — الجهم وهشام بن الحكم

---

(١) الدكتور أبو ريده : النظام ص ٦٦ ، ٦٧ ، إذا نظر أيضا ص ٩ هامش ٣

وتلاميذهما ، كما عرفها مقاتل بن سليمان وتلامذته. ونحن نعلم تماما دور هيرقليطس الكبير فى فلسفة الرواقيين الطبيعية . ولكن هل يكفى هذا للقول بأنه كان لهيرقليطس تأثير فى مذهب الجسم عند مجسمة الإسلام .

إن شاهدا من الاشعرى شيخ أهل السنة العظيم ، ومؤرخ العقائد ، يثبت أن فلاسفة ماقبل سقراط كانوا مصدر نظرية الجسم عند مفكري الإسلام ، يقول « إنه حكى هذا ـ أي مقالة هشام ـ عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول ـ كما حكينا عن هشام « أنه لم يكن يثبت أعراضا غير الأجسام » ويقصد الأشعرى بالمتقدمين هؤلاء فلاسفة ليسوا أرسطاليسيين ، بل يورد الأشعرى أن مذهب هشام بن الحكم « حكاه أبو عيسى الوراق عن أصحاب الطبائع[1] » وأصحاب الطبائع فى الغالب عند المسلمين هم الفلاسفة الطبيعيون . المتقدمون على سقراط أيضا.[2]

ولكن مايلبث مفكر من مفكري الإسلام أن يتنبه إلى أن أهم فيلسوف نادى بالجسم من بين المتقدمين هو هيرقليطس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل : وهذا المفكر هو نجم الدين القزوينى الكاتبى (المتوفى عام ٦٧٥) وقد كان نجم الدين الكاتبى من شراح محصل الرازى الممتازين وقد رأى أن « الفرقة الأولى من فرق الفلاسفة هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذى حدث منه العالم ، وكذلك المادة ، هى الجسم ويعتبر رجال هذه الفرقة: انكسمينيس

---

(١) الأشعرى : مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ٣٤٤ ، ٣٤٥

(٢) النشار : نشأت الفكر ج ٢ ص ٢٤٤

وهيرقليط وديمقريط وانكساغوراس » (١) ويتضح لنا إيضاحا تاما أن فكرة « الجسم » عرفت لدى المسلمين عن طريق يونانى ، وعن طريق يونانى بالذات ، هو طريق الفلاسفة المتقدمين قبل سقراط : وفى مقدمتهم هيرقليطس . ثم وصلت الرواقية بعد ، وفيها تأثير هيرقليطس أيضا على أوضح صورة . فسيطرت فلسفة هيرقليطس الحسية المجسمة فى أصحاب الجسم فى الإسلام عن طريقين إذن : طريق مباشر ، هو انتقال التراث الفلسفى قبل سقراط إليهم وتأثيره النافذ فيهم ، وعن طريق غير مباشر : وهو طريق الرواقية . وقد احتضنها طوائف من مفكرى الإسلام ، فى محاولة بارعة لمحاربة أرسطو .

حـ ــ النار ــ عند هيرقليطس ومفكرى الإسلام .

عبدت المجوسية النار ــ وقد كان كتاب المسلمين يدعونها الدين الأكبر ، والملة العظمى (٢) . أثارت فكرة « النار » عامة فى التفكير الإسلامى تصورات متعددة . كان انطفاء « النار المقدسة » لدى الفارسيين ــ ولأول مرة فى تاريخ اشتعالها المستمر ــ بشارة عند المسلمين بميلاد محمد صلى الله عليه وسلم . وقد كانت فكرة انطفاء جذوة هذه النار ملهمة لأدب كبير ، ويردد صداه فى المدائح النبوية المتعددة . وسنرى بعد تعظيم هذه النار لدى الكثيرين من الإيرانيين حين أطلت الشعوبية برأسها . وقد أعلن بشار بن برد هذا حين قال مفضلا

---

(١) يد نفس : مذهب الذرة ص ٦٠

(٢) الشهرستانى : الملك جـ ٢ ص ٩٦

(٣) الشهرستانى : الملك . . . جـ ٢ ص ٥٤ وابن خلدون : المقدمة ص ٢١٥ والجاحظ : الحيوان جـ ٤ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ جـ ٥ ص ٦٦ ، ٦٧

النار على الطين . الأرض مظلمة والنار مشرقه والنار معبودة مذ كانت النار وهو هنا يفضل رأى الشيطان فى تقديم نفسه (النار) على آدم (الطين) ... وسيتردد هذا فى فكرة الحلاج عن تقديم الشيطان على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . بل يذكر المؤرخون أن عبد الله بن المقفع كان من عبدة النار قبل إسلامه ، وأنه مر ببيت من بيوت النار ، وترنم :

يا بيت عاتكة التى اتغزل   خوف العدى وبك الفؤاد موكل

أنى لأمنحك الصدود وإنني   علم الإله مع الصدود لأميل

فكأن بيوت النار ، بيوت المجوس كانت منتشرة فى بقايا إيران القديمة. وقد وصف الشهر ستانى هذه البيوت وقد ذكر المقدسى أنه زار بيتاً من تلك البيوت فى قرية خوز « وهى كورة من كور فارس قديمة البناء» (١)

وكانت غاية المجوس الإيرانيين هدم ملك العرب ودينهم وإظهار عبادة «النار» وأنهم لما لم يتمكنوا من إظهار هذه العبادة ، وفرضها فى إيران والعراق ، احتالوا واعتنقوا الباطنية وبخاصة الإسماعيلية منها وقالوا للمسلمين « ينبغى أن تجمر المساجد كلها ، وأن تكون فى كل مسجد مجمرة يوضع عليها النار والعود فى كل حال » ويذهب عدد من المؤرخين أن البرامكة قد زينوا للرشيد أن يتخذ فى جوف الكعبة ، مجمرة يتبخر عليها العود أبدا . فعلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار فى الكعبة ، وأن تصير الكعبة بيت نار » (٢)

---

(١) المقدسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ٦٢
(٢) البغدادى : الفرق ص ١٧٢

القسم الرابع

هرقليطس وأثـــره

في

الفلسفه الحـــديثه

(هيجل — كارل ماركس — برجسون)

تأليف : الاستاذ الدكتور محمد على أبو ريان

هرقليطس وأثره

فى الفلسفه الحديثه

تمهيـــد

لم يكن تأثير مذهب هرقليطس قاصرا على الفكر الفلسفى القديم فحسب، بل لقد تعداه إلى الفلسفة الحديثة ، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصيرورة الأول .

وقد لاحظنا فيما تقدم من فصول هـذا الكتاب كيف أن هيراقليطس كان فيلسوفا تعددت مظاهر أصالته الفلسفية ، واجتمعت له صفات كادت أن تجعل منه بطلا أسطوريا يتسم بطابع الغموض فى مجال الفكر .

على أن الذى يعنينا من جملة أفكاره ، تلك الفكرة الرئيسية الخصبة التى حددت الطابع العام لمذهبه ، ألا وهى فكرة الصيرورة والحركة الدائمـة . وقد يخيل إلى الباحثين فى تاريخ الفلسفة أنها مجرد تأكيد على معنى الحركة فى الوجود أو أنها مجرد معارضة للموقف الإيلى القائل بالثبات . فبينما يدافع الإيليون عن ميتافيزيقا الثبات وعدم التحول ، ويرجعون الحركة والتحول إلى المظهر الكاذب للأشياء - بينما تكمن الحقيقة فى امتناع الحركة بجميع صورها على الإطلاق - نرى الهرقليطيين وقـد عكسوا الموقف فأثبتوا أن الحقيقة إنما تستمد مقوماتها من الحركة ومن التحول الدائم ، أما الثبات فهو المظهر الكاذب للأشياء .

وليست الصيرورة فى حقيقة أمرها مجرد حركة بالمعنى الخاص للحركة بل هى فى مقابل التغير أى الحركة بالمعنى العام ، فيكون هرقليطس قد سبق بذلك أرسطو تفسيره للحركة بهذا المعنى وإذا كان أرسطو قد ميز بين التغير الجوهرى والتغير العرضى ، فان هرقليطس قد سبقه أيضا إلى تفسير الصيرورة باعتبارها نوعا من التغير الجوهرى ، وكذلك فقد كشف عن موضوعية الصيرورة من حيث كونها نسقا وجوديا لا يؤسس على الفكر ، إذ أن التفسير الابستمولوجى لفكرة الصيرورة قد ظهر بعد هيرقليطس وعلى يد السفسطائيين بالذات ، وقد استمر هذا التفسير الابستمولوجى للصيرورة يؤثر فى تيارات الفكر المثالى الحديث حتى وجدناه بصورة مكتملة عند هيجل .

على أن الاختلاف الأساسى بين كل من هرقليطس وأرسطو يرجع إلى أنه بينما يجعل أرسطو من التغير مقولة تنصب على الأشياء ، نجد هرقليطس يجعل من هذا التغير خالقا للأشياء ومجدداً لها فى نطاق تحولات العناصر المعروفة التى ترجع – كما يذكر هرقليطس – إلى عنصر واحـــد أصلى هو النار ، فليست الصيرورة مجرد حركة ظاهرية للأشياء فحسب ، بل هى أيضا قوام تركيب هـذه الأشياء الذى يضمه التحول المستمر فى نطاق الزمان ، وبلغـة أرسطو ، ليست الصيرورة شيئا آخر غير العلل الأربع (الفاعليـــة والمادية والصورية والغائية) مأخوذة بالصورة الديناميكية الهرقليطية ، هذه الصورة التى تستمدها الصيرورة من الصراع بين الأضداد الذى يذوب فى النهاية فى هذه الحركة الكونية الكبرى ، ويخضع لقانون عام أزلى Logos تنتظم بمقتضاه جميع الظواهر ، وتستمر بحسبه الأدوار المتداخلة إلى ما لا نهاية .

فالصيرورة إذن – على هذا النحو – هى فعـل مركب من عناصر الخلق المتجدد والزمان والحركة الدائمة والصراع الأزلى فى سياق قانون أزلى عام

وهـذا هو سر أصالة موقف هرقليطس الفلسفى ، فلأول مرة فى تاريخ الفـكر الإنسانى استطاع مفكر أن يكشف فى نطاق المادة عن القوة الخلاقة فى الحركة فى الزمان ، وسيكون على برجسون فى نهاية المطاف أن يعيد صياغة مذهب حول الصيرورة فى نسق فلسفى حيوى جديد ممثلا فى فكرته عن الوثبة الحيوية والسيال الحيوى الذى هو — فى حقيقة الأمر — ديمومة مطلقة كما سنرى فى نهاية البحث

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى ، أنه قد ترتب على فكرة الصيرورة موقفان : أحدهما سلبي والآخر إيجابى .

أما الموقف السلبي فقد تمثل فى تيار الشك السفسطائى العارم ، فاذا كان كل شىء يتغير ويتبدد فلن يوجد شىء على الإطلاق ، وكذلك تصبح المعرفة نسبية ويمتنع الحكم وتستحيل المعرفة ، وقـد فهم هؤلاء من الصيرورة معنى التغير الجوهرى المستمر دون أن يكون تحت قانون عام يتم بمقتضاه هـــذا التغير ، وبذلك ينطوى مدلول الصيرورة على بعد واحد فحسب وهو البعد الديناميكى .

أما الخلق والإيجاد فى نطاق القانون الأزلى — وهو السمة المميزة للصيرورة عند هرقليطس — فهو قوام الموقف الايجابى المفسر لها ، ونجد هـذا الموقف أيضا عند أفلاطون فى تفسيره لنظام عالم المحسوسات . ولـكن أفلاطون قد أرجع القانون الذى ينظم المحسوسات إلى عالم ثبات أزلى هو عالم المثل ، وهنا ظهر التناقض واضحا (ولاسيما فى المرحلة الأولى من مراحل تطور نظريه

المثل) فالمحسوسات وهى متحركة حركة دائمة تستمد مبدأ تنظيمها من عالم ثابت لاحركة فيه . فكان ماهو ثابت يصبح مبدأ لما هو متحرك .

لقد عبرت محاورة بارمنيدس عن هذه الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى فى بدايته وعجزت المحاورات من السفسطائى إلى فيلبوس عن أن تقدم لنا حلا لهذه المشكلة ، ولم يقدر أيضا للحركة الفلسفية عبر التاريخ أن تعرض حلا حاسما بهذا الصدد ، وكان أن تجددت هذه المشكلة بصورة أو بأخرى فى نطاق المذاهب المثالية على اختلاف مستوياتها فى العصر الحديث ثم إلى مصبه فى الفكر المعاصر .

وقصارى ما أمكن لأفلاطون أن يفعله هو أن يمنح الجدل وهو نظام عالم المعقولات - قدرا محدودا من الطابع الديناميكى الكى يصبح صورة نموذجية للعالم المحسوس الأمر الذى انتهى به إلى التفسير الرياضى الكامل لعالم المثل .

هكذا نجـــد ان مشكلة الصيرورة كانت وراء مراحـل تطور الفكر الأفلاطونى ، بحيث انتهى الأمر بهذا الفكر - تحت تأثير هذه المشكلة - إلى أن يتحول إلى نظرية فى الفيض وصدور الموجودات عند أفلوطين . فليست حركة الفيض الخلاقة سوى تعبير - على نحو ما عن فاعلية الصيرورة وطابعها الخلاق ممثلا فى الربطه بين حركتى المعرفة والايجاد ، ومع هذا فلم يكشف أفلوطـين عن الأبعاد الحقيقية للصيرورة ، وأكتفى بأن يشير بطريقة رمزية إلى مصدر الصيرورة ونسق استمرارها وتدفقها ، حينما شبه حركة الفيض بالتدفق الدائم من نبع لاينضب معينه ولا يتناقص مستوى الماء فيه .

وإذا كان الوجه الحركى الديناميكى للصيرورة قد ظهر بصورة جزئية

فى مواقف أتباع المدرسة الحسية من أمثال هوبز ولوك دهيوم [1] ، فاننا نجد تمام البعد عنها فى صورتها المبدعة فى مذهب كل من هيجل وماركس وبرجسون مع اختلاف فى الاطارات العامة لهذه المذاهب .

---

(1) يلاحظ أن هيوم يشير إلى أن التجربة تشتمل على إدراكات متتابعة وكأنها سيال Flux أزلى وحركة دائمة . راجع Hume, Treatise, Rook 1, Part IV, Sec. VI وكذلك راجع للمؤلف ، الفصل الخاص بالفيلسوف دفيدهيوم فى « الفلسفة الحديثة »

المبحث الأول

الموقف الفلسفى عند هيجل على ضوء مذهب هرقليطس

المقدمه : هيجل وفلسفته

حياته وشخصيته : امتازت حياة المفكر الألمانى المثالى الكبير هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١ بالاتزان والموضوعية الكاملتين فلقد اشتهر بنظرته الموضوعيه الثاقبة والمتزنه إلى الاشياء ، وكان اهتمامه موجها فى الدرجة الأولى إلى فهم العالم كما هو وتفسير كل شىء فيه تفسيرا منطقيا ومحاولة رده إلى العقل والحياة الفكرية آخر الأمر وحتى فى تفسير هيجل لتجارب النفس الداخلية كان يتبع أسلوبا وفيا بعيداً عن أى ذاتية فردية وهو بذلك كان يتبع أسلوب العلماء الوصفى والموضوعى أولا قبل أى شىء .

ولقد كانت ثقة هيجل كبيرة فى إمكانه تفسير النظام المعقول للكون أو فى إمكانه تفسير العالم تفسيرا معقولا وحتى الله عنده يمكن النظر إليه من من وجهة منطقية ومن ثم فلا يصبح فى إلله إسرار تعلو على التفسير المنطقى .

ويمكن القول بأن هيجل كان يجمع بين صفتين اثنتين أولاهما صفة الموسوعية فلقد تعرض هيجل المنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة وللتاريخ وللجمال والسياسة .. وغيرها وثانيتهما صفة النظامية أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس نسق منظم ،

لقد حاول هيجل أن يضع أول فلسفة عالمية كلية شاملة تخضع للعقل او حاول أن يضع نظاما معقولا للعالم بجملته .

أما أسلوب هيجل فهو معقد إلى أقصى درجات التعقيد يشد به الغموض أحيانا والتلاعب بالمصطلحات الدقيقة التى تخفى المعانى أحيانا أخرى حتى لدرجة أنه قال فى خطاب له إلى أحد اصدقائه بصدد كتابه ظاهريات الروح انه سيحاول ان تخفف من الأحجار الثقيلة التى تعوق سفينة ظاهريات الروح لكى تصبح اكثر قدرة على العوم والتحرك بسهولة . وإذا كان الأمر على هذا النحو من التعقيد كما يقرر هيجل نفسه عن كتابة ظاهريات الروح فان منطقة الأكبر والأصغر على السواء يشوبهما قدر اكبر من التعقيد وعدم الوضوح والتجريد .

ولعل ذلك ناتج عن حياة هيجل الصارمة نفسها ، فلقد كان عقليا متزمتا مبتعداً عن العاطفة كل الابتعاد فى نظرة ثاقبة وشاملة للعالم لا تتأبه بالجزئيات ولها بالتفاصيل واشتهرت حياته بتناقض غريب فلقد اريد له ان يكون قسيسا فأصبح فيلسوفا ساءت علاقته بالسلطات الكنسية ، ولقد كان عقليا صارما ولكنه تزوج وهو بعد الأربعين فتاة فى العشرين من عمرها ولقد كان المانيا متزمتا ولكنه اعجب بنابليون واعتبره روح فرنسا وهذه التناقضات وغيرها كان لها اكبر الأثر فى فلسفته ذاتها بحيث اصبح فيلسوفا يؤمن بالتناقض لا بالذاتية ، بالصيرورة والتغير لا بالثبات والجمود بالحركة لا بالسكون بالدينا ميكا لا بالاستاتيكا .

ولكى نوضح ذلك الاتجـــاه الديناميكى عند هيجل لابد لنا

أن نعرض أولا المشكلة الفلسفية عند هيجل ثم نوضح مميزات فلسفة هيجل لكى نخلص فى النهاية إلى بيان عناصر فلسفته وعلاقتها بفلسفة هيراقليطس .

أولا : - المشكلة الفلسفية عند هيجل :

اتبع هيجل نفس مسار الفكر الفلسفى الذى انتهجه كانط وفخته وشلنج فتناول عناصر الفكر المختلفة : الذات والشيء والفردية ووحـــدة الوجود وصهرها فى وحـدة متماسكة وحاول التوفيق بين هذه العناصر المتعارضة .

وبينما نجد فخته يمثل الذاتية المفرطة ، وشلنج يمثل الموضوعية المبالغ فيها ، نجد هيجل يوحد بين هـذين الاتجاهين المتطرفين ، الذين يمثلان حسب كانط صور الحساسية ومقولات العقل وصيغه . لقـد وحد كانط بطريقته الخاصة بين الاحساس والفكر ، ولكن لم يرتض كل من فخته وشلنج طريقته النقدية فى التوحيد ، وظن فخته أنه باقصاء الاحساس يكون قـد حل مشكلة التوحيد هذه كما ظن شلنج بأنه باقصاء الذات يمكن حل هـذه المشكلة ، أما هيجل فلقد جاء ودعى إلى وحدة أعمق من وحدة كانط . . إلى وحدة لا يقصى فيها هذا الطرف أو ذاك . . إلى وحـدة تعطينا نفسها عقليا وكليا وشاملا ه

ولقد كان بين شلنج وهيجل موافقات ومخالفات حول هذه المشكلة . والواقع أن الإثنان كانا يريان بأن الذات والشيء يجب أن تجدا فى وحدة أعلى وألا يقتصر على الاتفاق بين الذات والشيء على مجرد وجود انسجام

خارجى بينهما ولكن هيجل ما لبث أن اختلف عن شلنج . فبينما تمسك شلنج بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق بين الذات والشيء نجد هيجل يرى أن الوحدة بينهما والتى يجب أن تشتمل على كل شيء ليست مجرد حلقة وسطى بين الروح والطبيعة بل وحدة أعلى من الروح ومن الطبيعة أى أن الطبيعة لا ينبغى أن تعد وجوداً آخر إلى جوار العقل وكنها جزء من حياة العقل نفسه ، وفى كتاب (علم تجسد الروح) يبرهن هيجل على أن الفكر بحكم طبيعة الموروثة يطرأ عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل به من الإدراك العادى صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن الفكر وهو فى طريقه إلى تلك الغاية يرى بجلاء أن المراحل المتوسطة التى يجتازها أثناء السير ضرورية ولابد منها لا باعتبارها مواقف يستريح فيها العقل أثناء رحلته ولكن باعتبارها مراحل ضرورية فى حد ذاتها ، وبغيرها لا يتم التطور المطلوب .

فكرة المطلق : انتقد هيجل فكرة شلنج عن المطلق تلك الفكرة التى اعتبرت المطلق كعنصر لا حركة فيه وتذوب وتنمحى عنده كل وحدة الاختلاف ورأى هيجل أنه وضعها وضعا دون برهنة أو تدليل . وأراد هيجل أن يبين أن المطلق لا يجب أن يفرض فرضا ولابد من الاستدلال عليه عن طريق العقل ، ثم لا لا ينبغى أن نصوره لأنفسنا ذاتا مجردة تذوب فيها كل أوجه الاختلاف وعنصرا ساكنا لا حركة فيه (كما فعل أفلوطين بصدد الواحد) ، بل يجب أن ننظر إليه كروح حية منتجة وخصبة تنبثق منها كل الأشياء الجزئية : ويقول هيجل فى تعريف المطلق بأنه روح ؛ واستكشاف تلك الروح وفهمها هو الغرض من كل فلسفة وكل ثقافة . وهى النقطة التى تتلاشى عندها فروع المعرفة جميعا من علم ودين .

ويرى هيجل أن إدراك الإنسان للكون يتحتم عليه أن يبحث عن تعليل للكون وهو يرفض إدراكنا للعالم عن طريق التصوف أو الإلهام والبصيرة . ويرى أن الوسيلة الوحيدة لإدراك الكون هي إنتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا ، وهذه المراحل العقلية ضرورية لمعرفة الحقيقة السامية، لا فرق بين إدراك عادى أو إدراك سامى ، فلا نستطيع الفلسفة أن تنتقل من النهائى إلى اللانهائى دون أن تعترف بنقطة البداية ، يقول هيجل فى مقدمة « فلسفة الحق » « إن ما هو عقلى حقيقى وما هو حقيقى عقلى » وهذه العبارة هى مفتاح فلسفته ، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل ، والكون كله يحقق وجود الفكر بل هو العالم الروح المفكرة وقد تطورت .

لقد كان المطلق فى أول أمره فكرة خالصة أزلية ثم هبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور ثم عاد فاستيقظ فى الإنسان ثم أخذ يحقق نفسه فيما ينشأ فى العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم فازداد بذلك ثروة وكمالا ثم عاد إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية .

ثانيا : مميزات فلسفة هيجل .

(١) العقل أو الروح هو الحقيقة النهائية وأساس الحقائق جميعاً ولا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكا كاملا إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة وأستوعبها فى نفسه .

أن قوام الحقيقة هو الفكر وهو مقياسها فلا بد من أن يفسر كل شىء تفسيرا عمليا . والفكر كلى ويحوى الحقائق الصغرى ، كما أن الحقيقة والفكر لفظان لهما مدلول واحد . وبذلك تصبح الفكرة والشىء الواقعى حقيقة واحدة وتصبح الحقائق الواقعية تعبيرا عن الفكرة وهى للتى

نكشف عنها .

(٢) والفكر عند هيجل وحدة عضوية ، هو وحدة ذات أجزاء منفصلة ولكنها فى الوقت عينه متصله مرتبطة ، فالكل ممثل فى كل جزء كما أن كل جزء موجود فى الكل . والكل بأجزائه يكون كائنا عضويا متحدا فهو ليس كلا متراصا آليا بل هو كل مندمج متماسك مرتبط الأجزاء وكل جزء من الكل له علته التى تبرر وجوده ، بل التى تفرض وجوده وتحتمه : فكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه .

ولكن على الرغم من ضرورة وجود الأجزاء إلا أنها تقف بازاء بعضها موقف الأرفع والأوضع ، والمراتب السفلى منها تنتقل إلى العليا وكل ماحدث لها هو تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا . فمراتب الفكر إذن أجزاء متفاوتة من مجموع الحقيقة ، ولايعرف منطق الوجود تعاقبا فى الأفكار (بين السابق واللاحق) بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى وكلها معا : السابق منها واللاحق ، السافله منها والعالية ... ألخ . ومن ثم يصبح التاريخ هو تجلى الحقيقة المطلقة التى لا ينقطع وجودها أو هو التكشف التدريجى للحقيقة المطلقة .

(٣) إن وحدة الفكر إنما هى وحدة بين أضواء فى الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادى ويعنى هيجل بذلك أن العقل العادى يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام . وهو يقع فى هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلا فى حد ذاته .

وهنا يقف هيجل ضد موقف بارميندس القائل بأن الموجود موجود واللاوجود غير موجود وأن الحركة ممتنعة .

لقد درج الناس على رؤية أجزاء الكل منفصلة كل جزء على حدة دون ربط شامل بينها ، والحقيقة أنه لا يوجد أي جزء منفصل قائم بذاته . إذ النظرة الجزئية ناقصة ولا يصححها إلا النظر إلى مجموع الحقيقة ككل واحد مرتبط الأجزاء ومتصل الحلقات ولكننا لانستطيع أن نسموا إلى الحقيقة فى كليتها إلا إذا سلمنا بالجزء والكل معا فلا نتمسك بأحدها دون الأخرى : ذلك لأن التمسك بالجزء وحدة على أنه الوجود الحقيقى أو الكل وحده على أنه الوجود الحقيقى إنما يمثل موقفا صارما يقوض نفسه بنفسه فكلاها ضرورى لتكوين الحقيقة العليا . فلابد فى رأى هيجل من الصراع بين الأضداد ثم اتحادها كى ندرك الحقيقة المطلقة إذ المطلق عبارة عن الانسجام بين الأضداد .

وعلى ذلك يصبح المطلق هو وحدة جمع الأطراف المتناقضه فى وحده شاملة كما يصبح الأساس الأول الذى يوصلنا إلى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، فكل إثبات يتضمن نفيا وكل نفى يتضمن إثباتا .

وهيجل إذن يرفض المنطق الشكلى القديم ذلك المطلق الثابت والاستاتيكى ويضع مكانه منطقا حركيا ديناميكيا توصلنا الفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض فى فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ففكرة أكثر شمولا وهكذا حتى نصل إلى المطلق .

هذا والفكر عند هيجل يتخذ خطوات ثلاثة فى عمله هى : -

١ - الشيء : إدراكه لذاته المفردة .

٢ ـ ونقيضه : ثم يصل إلى مجال يجد فيه ما يناقضه وما يعارضه .

٣ ـ والجمع بينها : ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التى تضمه وتضم معه أضداده التى قابلها فى المرحله الثانية .

وهذه الحركة الثلاثية ليست قاصرة على الفكر بل أنها تتناول العالم بأمره وكل ما هو موجود فى العالم من تاريخ وطبيعة وفلسفة ودين :

ففى التاريخ يحدث تقدم المدنية بفعل ورد فعل النزعات الحضارية ، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاضه عصر فوضى وإباحية وهو نقيض له أو رد فعل معاكس له ، ثم ومن اتحادهما تنشأ مرحلة سامية من الدستوريه كذلك فى الكون فان هيجل يعتبره كعملية نمو وتقدم ابتداءاً من فكرة ونقيضها ويتجلى فيها الله ويظهر إذ أنه مامن حركة إلا ويتكشف فيها ذلك المطلق كروح سارية فى كل شىء ، وتقدم الفكر ليس إلا ظهوراً بالفعل لما كان موجوداً بالقوة . فالله يكشف عن نفسه فى الفكرة المنطقية ويتجلى فى الطبيعة وفى العقل ولكن بدرجات غيرمتساوية . والنظرة الفلسفية وحدها هى التى يرى بها الإنسان الله متجليا فى المرحلة السابقة الوجود أى مرحلة الكائن الخالص وثانيا فى العالم الطبيعى بتجليه فيه وثالثا وأخيرا العالم الروحى ممثلا فى روح الفرد وفى نظام المجتمع وفى الآثار الفنية والدينية .

ومن ثم تظهر فلسفة هيجل على أنها فلسفة مثالية وواقعية فى نفس الوقت ، فهى ترى أن الفكر أسبق فى الوجود ومن هنا تعلن بأن الفكر فى حقيقة أمره هو كل شىء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه فى عالم من الحقائق الواقعة التى لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر . فليست الطبيعة

عند « هيجل » جسما صلبا يحدد الفكر ويعارضه كما كانت عند فخته ، ولا هى موازية للعقل لأنها والمطلق توأمان كما يرى شلنج ، بل إن الطبيعة والعقل تفرعا من أصل واحد ولكنهما ليسا فرعين متساويين من جزع واحد، إذ أن الفكرة نشأت أولا ومنها نشأ العالم الطبيعى ومنهما معا نشأ العالم الروحى فالفكر إذن أساس كل حقيقة فى الوجود طبيعية أم عقلية، ولكنه يكون فى صور الوجود الدنيا فكرا بالقوة ثم يصبح إدراكا أى فكرا بالفعل فى الكائنات العليا . فالفكر إذن أول المراحل وآخرها يبدأ الكون بالفكر بالقوة وينتهى بالفكر بالعقل .

ويرى هيجل أن على الفلسفة أن تتبع الفكر فى تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد إلى إدراك الإنسان المراحل الثلاث التى سلكها المنطق أو الحقيقة أو الله وهى إثبات الحقيقة لنفسها أولا ثم تباينها ثانيا ثم انسجامها ثالثا . يجب إذن ان تعيد الفلسفة فى إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التى اختارها الفكر فى سيره وتقدمه وهذا هو قوام فلسفة هيجل .

وكما أن العقل المطلق يتبع فى سيره هذه الخطوات الثلاث فيبدأ كفكرة مجردة أشد التجريد ثم تتقدم الفكرة وتجد نفسها فى الطبيعة لكى تبرز وتتجلى ثم تعود إلى نفسها ثانيا فى الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة فى ثلاثة أقسام رئيسية :

١ - المنطق وهو يعرض صور الفكر المجردة ؛

٢ - فلسفة الطبيعة وهى تبسط صور العالم الطبيعى الخارجى الذى تجسد فيه العقل لكى يصير حقيقة ملموسة محسوسة .

٣ ـ فلسفة العقل أو الروح وهى تعالج المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور الفزيقية إلى الإدراك الكامل ثم إلى إتحاد العقل والطبيعة كما يظهر فى الفن والدين والفلسفة .

ولنا أن نسأل هنا هذا السؤال ولماذا أخرجت الفكرة نفسها وبرزت من صورتها المجردة إلى طبيعة محسوسة ؟ والجواب أن الفكرة فعلت ذلك لكى تصبح حقيقة ، فالطبيعة مرحلة ضرورية لابد من اجتيازها حتى تبلغ الفكرة مرتبة الإدراك ، ولكن الحقيقة إذا حققت نفسها فى الطبيعة تكون لا تزال ناقصة ، فما الطبيعة إلا مرحلة سابقة تتلوها مرحلة أسمى وهى أن تحقق الفكرة نفسها فى روح فهذا هو غرضها منذ البداية . فالعقل إنما يجسد نفسه فى الطبيعة لكى يكون روحا آخر الأمر ، فلا تخرج الفكرة الفكرة من نفسها فى صورة طبيعة مجسدة إلا لكى تعود إلى نفسها فى صورة أخصب وأغنى مما كانت عليه والطبيعة ليست عقلا فى حالة مهوشة وصورة غامضة ومبهمة حتى أنها لتبدو كأنها لاعقل :

ويرى هيجل أن الحقيقة فى انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها فى النظم الأخلاقية التى يقوم على أساسها المجتمع . وهنا تبدأ فلسفة هيجل العملية وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : -

١ ـ الحق Right ويبحث فى الملكية والتعاقد والعقاب .

٢ ـ الأخلاق ، وتبحث فى القصد والنية والحياة الطيبة وعلاقتها بالخير والشر .

٣ ـ الأخلاق الإجتماعية التى تقوم على أساسها الأسرة والجماعة والدولة ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره .

ثالثا : عناصر فلسفة هيجل :

«ا» المنهج الجـدلى عند هيجل

يتضح المنهج الجدلى عند هيجل من خلال التكامل والترابط . أما نقص هذا المنهج فيظهر إذا نظرنا إلى التصورات أو الأشياء من جانب واحد أى إذا نظرنا إليها من وجهة نظر جزئية فردية ومحسوسة . وترجـع أصـول الجدل إلى سقراط وإلى بارمنيدس وتلميذه زينون وإلى أفلاطون وإلى متناقضات كانط ثم فيخته . ومن هذين الأخيرين انبثقت فكرة ثلاثية الجدل عند هيجل Thesis. Autithesis and Sgmthesis أى الفكرة ونقيضهـا والمركب الذى يجمعهما .

والجدل عند هيجل ليس إلا التراجع التأملى لفكرنا أو هو التفسير أو التعليق المستمر على كل ما صدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذى ان يتضح الحاضر فيه إلا إذا اكتمل الماضى كله واستطاع أن يشير إلى المستقبل إن أى فكرة عند هيجل تتضمن فى محتواها الظاهر والواضـح شيئا آخر مختلفا عنها ، وبذلك تؤدى الفكرة الأولى إلى الثـانية ويذوبان معا . وهـذا الانتقال ينتهى بهيجل إلى تقريره فكرة الصيرورة Beconrnig .

ومن ثم فإن هيجل يرى أن الحركات المتتابعة لجدله جاءت ضروره لما جاء قبلها أى أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة أى أن اللاحق ينبثق منطقيا وبالضرورة من السابق . والمراحل تتتابع على هذا النحو لكل مرحلة تلوها مرحلة واحدة معينه بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لا نزوع لها يسميها هيجل بالعـلم المنتظم Wissenscfaft وهـذا

يشبه التكوين المتتابع للأعداد الطبيعية من الأعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدل لا يكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعناصر التجربة الجديده حتى ولو لم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدل الهجيلى فى جزء كبير من مسيرته على فكرة الأضداد ومؤداها أن تفسير أى فكرة إنما يقودنا فورا إلى ضدها أو نقيضها ومن ثم يصبح من العسير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فصله عنها . وهيجل بذلك يحاول إثبات أن ا هى فى نفس موقت ولنفس الاسباب لا ا . والواقع أن الإنتقال من الفكرة إلى نقيضها هو انتقال منطقى سليم وذلك يعنى أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكرى الواقعى، فالنقيض لا يطالب من تلقاء نفسه بأن يكون له تدخل فى الفكرة ولكنه يطالب بذلك فى سيرة الجدل أى بتفتح ا وانبثاق لا ا منها فكأن ا تنطوى على احتمال لا ا الذى يتحقق فى سير الجدل فيصبح ا أى واقعة جديدة تنطوى بدورها على لا ا وهكذا ومثال ذلك فكره الوجود التى هى الضد لفكرة اللاوجود، فكل منهما لا يعطيانا شيئا محدداً ومعينا فى هذا المجال لأن كلا منهما فكره فارغة ولكنهما بذوبانهما معا يصبح لها مدلولا ومعنى .

ويرى هيجل أن التأمل الفلسفى يتخذ ثلاث صور مرتبطة أشد الارتباط فيما بينها :

١ - صورة الإدراك المجرد .
٢ - صورة الجدل بالمعنى الخاص .
٣ - صورة العقل أو الفكر النظرى .

والإدراك عند هيجل هو الفكر الذي يحصل على أفكار صحيحه

ومحددة ، ويبين ما تنطوى عليه الفكره وما لا تنطوى عليه ، ويتجاهل كل ما ليس بجزء فى المحتوى الظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسما وثابتا Firm ، ويدفعه إلى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الأفكار بطريقة آلية . ويرى هيجل أن أفكار الإدراك بالرغم من نقصها فهى ضرورية لكى يبدأ منها الجدل . فكل فكرة جزئية مدركة تشير إلى سابقتها والفكرة الكمية تشير إلى الفكرة الكيفية والفكرة النفعية تشير الى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

وتميل أفكارنا إلى أن تصبح غير محسوسة وإلى أن تتولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حياتها المألوفه . والفيلسوف عند هيجل مثله مثل الفيلسوف عند فتشجتين شبيه بالرجل الذى يحماق فى أدواته اللغوية بدلا من استخدامها ، والذى يجدها فى النهاية محيرة فى أعماقها وعارية عن أى مدلول مألوف . وعلى ذلك فان هيجل يختلف عن فتشجتين فى أنه يرى أن الانتقال من المعقولية السابقة على الفلسفة إلى العقل الفلسفى عن طريق تجريدات الإدراك وكبواتها الجدلية ، هذا الانتقال جوهرى ومثمر من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المفرد بالوصول إلى نتيجة معقولة يصبح الاستبعاد الفلسفى ممكنا . ولكن ينبغى لنا عدم المبالغة فى وظيفة الجدل فانه فى كثير من الأحايين تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عدم تحديد فى الفكرة يتطلب الإنتقال إلى فكرة أخرى .

ب ـ الفكرة المطلقة :

يلعب التفسير الغائى دوراً كبيراً فى الفكرة المطلقة وهنا يحل التعارض بين

العقل وبين الغير باعتبار أن الغير موجود لأجل العقل ، ذلك لأنه لكى توجد حياة شعورية معقولة يجب أن يوجد عالم المادة ، وكذلك يجب أن توجد كثرة أفراد متمايزين لا يصلون إلى الشعور الذاتى الكلى إلا بعد صراع طويل بينهم . ويرى هيجل أنه يجب أن تكون هناك عمليات تطور تاريخية تؤدى إلى صور إنسانية متقدمة خلال صيرورة العالم ومعقوليته . كما يدعم هيجل دائما رأيه القائل بأن العقل الإنسانى يستخدم بمختلف الطرق والوسائل دهاءه لكى يحتفظ خلال الظروف المختلفة بخط سيره إلى آفاق معقولة عبر التاريخ . ومن ثم يصبح العقل قوة فاعلة وحاضرة دائما خلال عمليات التطور بشكل هائل لا يستطيع الأفراد أو الأشياء له دفعا وخضوع العالم التام للعقل على هذا النحو هو الذى عبر عنه هيجل بقوله « المعقول هو الواقعى والواقعى هو المعقول » .

وعلى ذلك تصبح الفكرة المطلقة عند هيجل مؤلفة من الرؤيا الواضحة للعالم ، كما تصبح خاضعة ومرتبطة بالهدف النهائى للنشاط العقلى كما يزول التناقض بين النشاط العقلى والعالم الطبيعى ذلك لأن هـذا العالم الطبيعى اللامعقول إنما يوجد من أجل ما هو معقول وعلى هـذا فهيجل يصف الفكرة المطلقة بأنها :

« The eternal vision of itseff in the ofher «

كما يقول أيضا « بأن تحقق الغاية اللامتناهية إنما يتم عن طريق التغلب أو القضاء على الوهم الذى بمقتضاه تبدو هذه الغاية وكأنها لم تكتمل بعد» ومعنى هذا هو أن الفكرة المطلقة فى سيرها تصنع هذا الوهم فتضع « الغير » ضد ذاتها وينحصر نشاطها فى أن تتغلب على هذا الوهم وتجتازه , هذا وتعبر

الفكره المطلقة عن نفسها كظاهره ملموسة فى صور ثلاث للعقل أو الروح المطلقة وهى الفن والدين والفلسفة .

وإذن يصبح الجدل عند هيجل هو تطلع الفكر إلى أعلى مستوى ، ذلك المستوى الذى يسمح لذلك الفكر برؤية ذاته ومعقوليته الخالصة فى صورة علة نهائية لكل شىء . وعلى ذلك يمكن تفسير ثلاثية الجدل على أنه يتضمن :

١ ـ معقولية مجرده .

٢ ـ الغير المجرد المعقولية .

٣ ـ معقولية ملموسه أو معقولية جاوزت الغير أو امتصته .

ويرى هيجل أن الفكرة المطلقة تؤدى إلى النتيجة المطلقة كما يرى أن هذا الفكر يصل إلى النتيجة المطلقة فى مراحل جدلية ثلاث :

ا ـ الشعور وبه يواجه العقل موضوعات تبدو له غريبة عن ذاته .

ب ـ الشعور الذاتى وبه يواجه العقل موضوعات هى صور منعكسة لذاته وهى العقول الأخرى أعضاء الجماعة العامة .

حـ ـ العقل وهنا يكشف العقل غربة الأشياء بحيث يرى فيها فى النهاية شروط ذاتيته المعقولة .

وبالنسبة للشعور يبدأ هيجل « ا » بالتيقن الحسى وهو شبيه بالمعرفة الأولية التى يتكلم عنها رسل Knowledge by acquisnxance وهنا تعرف الشىء مباشرة بدون خصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى . « ب » ثم نحاول معرفة هذا الشىء بخصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى وهذا هو

الإدراك الحسى Sense - perception . «حـ» ثم ننتقل إلى المعرفة العلمية للشىء أى معرفة القوانين العلمية التى تكمن وراءه وهذا هو الإدراك العلمى Scieutific understanding وهنا يظهر العقل وراء الأشياء ، ويكشف عن الشعور الذاتى الاجتماعى ذلك لأن ما يكشف عنه العقل فى مجال العلم توافق عليه سائر العقول والعام فى نظر هيجل هو التعبير المتقدم عن الحياة الاجتماعية وبذلك تصبح الأنا نحن كما أن نحن تصبح الأنا .

وبالنسبة للشعور الذاتى يعطينا هيجل تخطيطا لمختلف الصور البدائية للحياة الاجتماعية وصراع الحياة والموت . وهنا نجد الصراع بين الأقوى والأضعف ثم الصراع الطبقى ، والصراع بين الأغنياء والفقراء وبين السـادة والعبيد ويقول هيجل إن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين . ولقد ذهب هيجل أن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين ولقد درس هيجل ثلاث مواقف تاريخيه تبين سير الجدل : الرواقية والشكاك والمسيحية . فبينما نجد حرية داخلية مطلقة للذات المعقولة عند الرواقيين وبذلك يصبح الامبراطور مثل العبد الرقيق نجد أن الجدل يقودنا إلى الطرف الآخر الذى يتمثل عند الشكاك فى الشك فى كل تقابل نظرى أو عملى للحرية وغيرها فالشكاك لا يقبل الحس أو الأخلاق أى لا يقبل ما هو مادى أو ما هو معنوى وهذه الثنائية بين القبول الرواقى والرفض المتمثل فى الشكاك إنما تظهر بوضوح عند المسيحيين فى إيمانهم بعالمين عالم الحس والعالم الآخر ولكن الإصلاح المسيحى يرى فى الله منتهى العالمين ومن ثم تلاشى الثنائية فى وحدة أعلى وهذه مرحلة أخيرة من مراحل الجدل .

ثم يأتى دور العقل وليست طبيعة العقل المثالية هى أن يجعل من الأشياء

مجرد أفكار له كما فعل باركلى بل إن المثالية هنا هى الثقة فى النفاذ المعقول للعقل فى العالم .

أما عن الصيرورة فيقرر هيجل بأن فكرة الوجود وكذلك فكرة اللاوجود فكرتان فارغتان لامحتوى لهما والانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو ما يسمى بالصيرورة . ولكن كيف تحدد هذا الوجود إذ يجب أن ندخل على الوجود تعينا أو تحديداً ، ولا يكون هذا إلا إذا أضفنا صفة أو كيفية الموجود وهذه الكيفية هى التى تسمح له بأن يكون شيئا ما والكيفيات توجد جميعا فى الموجود الواحد وهى التى تسمح الموجود بأن يرتبط مع غيره من الموجودات الأخرى وأن يجد مكانه بينها فكأن جميع الكيفيات توجد فى الموجود الواحد بالقوة ، ووجود جميع الكيفيات فى الموجود هو الذى يسمح بتحول الموجود ولكن هنا تواجهنا مشكلة اللامحدود وهنا يقول هيجل أن التركيب المشتمل على الوجود الخالص والتعيين أو التحديد إنما يسمح باللاتناهى فى دائرة الشىء نفسه ومن أجل وجوده being For itself فالشىء كلما تغير كلما تحققت ذاته بدرجة أكبر .

وعندما نصل إلى فكرة (الشىء لذاته) نتجاهل التمييزات الكيفية ويصبح الشىء أو الفكرة وحدة تختلف عن غيرها عددا . والجدل يرى فى هذا الموقف التصورى بذور مقولة الكم حيث نجد الأشياء وحدات مستقلة ، ولكن هذه الوحدات لا تبقى هكذا منفصلة ، فلا تلبث أن تذوب فى بعضها وترتبط بخيوط فيما بينها وحينذلك تنتقل إلى مقولة الكم الخالص حيث يفترض انفصال الوحدات ما يقع وراءها من اتصال وحيث يفترض الاتصال أيضا وجود الانفصال الممكن . وبذلك يكون لدينا وحدات

غير منفصلة قابلة الزيادة حتى نصل إلى وحــــدة غير منفصلة بالمرة فى آخر الأمر .

وخلاصة القول أن الفكرة المطلقة عند هيجل ليست بعيدة أو متعالية بل هى فعلية وحاضرة ، وكذلك لا توجد الفكرة المطلقة أو الشعور الذاتى إلا فى الإنسان كما أنها هى العلة الغائية لكل شىء .

حـ — المنطق عند هيجل :

قسم هيجل المنطق وهو لباب منهجه الديالكتيكى وميتافيزيقاه إلى ثلاثة أقســـام : الأول هو مذهب الوجود والثانى هو مذهب الماهية والثالث مذهب الفكرة الشاملة notion .

ومذهب الوجود يتناول المقولات التى لا تتناول إلا ماهو هناك بشكل مباشر ، وهنا نجد أنفسنا أمام الوجود المحض الذى يتضمن تعينا أو تحدداً . وفى مذهب الوجود لا بد من ظهور المقولات المختلفـة فهنــاك أولا مقولة الكيف ويكتسب الوجود عن طريقها شكلا معينا بعينه ويتصف بصفات معينة ، ولــكن طبقا المنهج الهيجلى يؤدى هـذا البحث عن مقولة الكيف إلى التفكير فى ضد هذه المقولة أى يؤدى بنا إلى مقولة الكم ، ولكننا لا نستطيع عن طريق الجدل أن نقف عند هذين المقولتين بل يجب أن نؤلف بينهما ، وهنا تظهر مقولة جـديدة تربط الكيف بالكم ألا وهى مقولة القياس. والأمثلة على هذا كثيرة عند هيجل منها انتقال الصلب إلى السائل إلى الحالة الغازية ، والتحولات الفجائية من نغمة إلى أخرى مع طول الأوتار أو قصرها ، والتحولات فى نظـام الدولة ونوع الحيـاة مع التنوع فى السكان والبيئة ... الخ .

ولقد ستغل الماركسيون فكرة هيجل عن تحول الكم الى الكيف فى

إيضاح كيف تؤدى التغيرات الاجتماعية الصغيرة على طول المدى إلى ثورات رئيسية أو أساسية .

هذا ويرى هيجل أن الانتقال من فكرة الموجود الخالص إلى فكرة الموجود المتعين إنما يكشف لنا عن مقولة الصيرورة . والوجود المتعين ينقلنا إلى الموجود لذاته الذى يتضمن صفـــات الموجودات الأخرى التى كانت متضمنة (بالقوه) فى الوجود المتعين .

ويقول هيجل أن النظر فى مذهب الوجود Doctrine of Being يقودنا مباشرة إلى النظر فى مذهب الماهية Aocrme of Essence . وفى مذهب الماهية يقرر هيجل أنه سوف يذهب إلى أبعد من تقرير الكيف والكم وما يظهر من الأشياء لكى يتغلغل إلى صميم الأشياء . ويرى أن أول ما يقابلنا فى هذا الصدد هو مبدأ الذاتية ولكن الجدل لا ينقله من مبدأ أو مقولة الذاتية هذا الى مبدأ أو مقولة الاختلاف ثم يجد الجدل نفسه أمام السبب فيذهب الى النتيجة كما ينتقل من الإيجاب إلى السلب ومن الشيء لضده وهكذا . وهنا نحن لا نقبل الأشياء كما هى ونبحث عن كمها وكيفياتها وإنما نحاول أن نبحث عن أضدادها ومقابلاتها المختلفة فنحن هنا إذن أمام بحث أعمق وأقوى

وفيما يتعلق بالوجود الظاهرى يناقشه هيجل من ناحية الصور الثلاثة للعلاقات الأساسية :

(١) علاقة الكل باجزائه (٢) القوة والتعبير عنها

(٣) الظاهر والباطن

١ — من حيث العلاقة الأولى نحن نميل إلى أن نؤلف الكل من أجزائه

أو نرد الكل إلى أجزاء ولكن هذا غير ممكن .

٢ — وإزاء هذا النقص يتجه الجدل إلى القوة والتعبير عنها ولا يمكن أن يقال بأن القوة انحلت أو ضاعت فى تعبيراتها ولكنها فاعلة وحاضرة فى التعبير عنها ، ولكن الجدلى يلاحظ أن التطابق غير كامل بين القوة وتعبيراتها لأن القوة لا تستطيع أن تعبر عن نفسها بدون شروط وبذلك تسلبها هذه الشروط التطابق التام مع تعبيراتها .

وعلى هذا ينتقل هيجل إلى العلاقة الثالثة وهى علاقة الظاهر بالباطن وهنا نجد أنفسنا أمام علاقة مقنعة حيث نجد ماهية الشيء محتوية على جميع الشروط التى يمكن أن تدفعها إلى الظهور بطرق مختلفة .

ثم يتكلم هيجل بعد كلامه عن مقولة الذاتية والاختلاف على مقولة الفعل ، ويربط هيجل فكرة الفاعلية actuality بأفكار الجهة الثلاث الاحتمال The possibility والإمكان The Contingency والضرورة The necessity إن ما هو فعلى لا يعتبر تصورا للنقيض الذاتى لما هو ممكن، ذلك الممكن الذى يبدو كذلك لأنه قائم بذاته سطحيا أو بطريقة صناعية Suprafically وأنه قد انقطع من الشروط المكملة له . إن ما هو فعلى يتضمن ليس فقط الإمكان الباطن للقيام بذاته بل أيضا مجموعة الشروط الخارجية الكاملة التى بدونها يكون فى الحقيقة مستحيلا . وبنفس الطريقة فان ما هو فعلى ليس هو مجرد حادث أو ممكن وعلى ذلك فهو مستمد من الواقع ويجب أن نتذكر هنا بصدد الفعل عبارة هيجل الشهيرة بأن ما هو فعلى هو واقعى وما هو واقعى هو عقلى .

وبهذا يقودنا البحث فى مذهب الماهية عند هيجل إلى مقولات الاختلاف

والفعل والذاتية . ولكن جوهر هذا المذهب يقوم فى انتقال العقل إلى وراء أو نقيض ما يظهر لنا من طريق مذهب الوجود .

وهنا يبقى ضروريا أن ننتقل إلى مذهب الفكرة الشاملة The doctrine of notion . وإذا كان الفكر فى المذهب الأخير يتضمن الشمول العام فان الفكر فى المذهب الأول يعد بمثابة الإيجاب بينما يعد فى المذهب الثانى بعد بمثابه السلب . وبمعنى آخر يصبح هذا المذهب جامعا بين المذهبين السابقين أو يصبح هو الفكرة التى أثبتها مذهب الوجود ودخلها الوسيط أو السلب عن طريق مذهب الماهية فأصبحت فكرة أشمل وأعم .

رابعا : بين هيجل وهيرقليطس

لقد اتضح لنا من استعراضنا لموقف هيجل الفلسفى كيف أن فلسفته المثالية إنما تعتبر إلى حد ما مزيجا من الكانطيه والهيرقليطية :

١ – فقد استغل فكرة الصيرورة عند هيرقليطس استغلالا تاما وقد تمثل هذا فى ثورته على المنطق الاستاتيكى القديم ، وفى وضعه لمنطق حركى يعتبر الوجود مجلى للحركة الدائمة وللتغير المستمر والذى يبنى فى حقيقته على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود ،

وحيث تؤدى بنا الفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض فى فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ثم إلى فكرة أكثر شمولا وهكذا حتى ينتهى بنا الجدل إلى المطلق : هذا الجدل الذى يقوم على فكرة الأضداد ويرى هيجل أن هذه الحركة الانتقالية من الشىء إلى ضده هى التى تعطى لنا معنى الصيرورة . وهو يشير إلى مفهوم الصيرورة بصفة

أولية حينما يحلل معنى فكرة الوجود وفكرة اللاوجود ويثبت أنهما فكرتان فارغتان ثم ينتهى إلى القول بأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو الذى نسميه بالصيرورة .

وهنا نلاحظ كيفية جديدة دقيقة بارعة اكتشفها هيجل فى مفهوم الصيرورة عند هيراقليطس ، وذلك أن هذا الأخير كان يريد أن يميز هذه الحركة الدائمة أى ذلك الفعل الدائم عن تأثير الأشياء المتحركة أى أنه لم يكن يتكلم عن أشياء تنطبق عليها مقولة الحركة بل هو يتكلم عن حركة دائمة تصنع الأشياء وتخلقها أى أنه كان يريد إثبات الفعل الخلاق للصيرورة فى ذاتها . ولكى يؤكد هيجل هذا المعنى نراه يعطى لنا مثالا للصيرورة ينتفى منه أى معنى للشيئية أو أى مدلول فكرى. وهذا المثال هو مثال الوجود واللاوجود فهما فى نظره فكرتان لا تحتوى لهما أى أنهما لا يمكن أن ينطويا على أى مدلول شىء أو فكرى وبذلك تصبح الصيرورة التى تعبر عن الانتقال من الوجود إلى اللاوجود — تصبح — فعلا فريدا غير مرتبط بالموضوعات أو الأشياء أى بمعنى أنه غير خاضع لها بل هى التى تخضع وتتكون بنيتها بواسطته .

٢ — وإذا كان هيراقليطس قد تكلم عن الصراع بين الأضداد Polemo وأشار إلى أن هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب فى الكل الواحد فى سياق المادية التى هى أساس المذهب عند هيراقليطس بأننا نجد الديالكتيك الهيجلى يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضوية تظهر أجزاؤها منفصلة ولكنها فى الحقيقة تكون مترابطة بحيث يبدو الكل ممثلا فى كل جزء . وهذه الحقيقة المترابطة أو الوحدة العضوية الفكرية هى وحدة أضداد كما تظهر لنا فى مجرى الحياة العادية وكما يتوهمها العقل

العادى الذى يرى التناقض بين أجزاء الكل الواحد مع أن النظرة الشاملة الكلية تعطى لنا كلا ينتفى معه كل تناقض . وقد بين هيجل كيف ينتهى هذا التضاد والصراع بين الأضداد إلى وحدة شاملة وذلك عن طريق أسلوبه الثلاثى الأطراف فاننا نجد الشيء وضده يتحدان ثم يظهر مركب منهما وهو شيء آخر جديد لا يلبث أن يظهر ضد له حتى نصل الى الحقيقة المطلقة أو المطلق وهو يمثل تمام الانسجام بين الأضداد .

والواقع أن هيجل يتفق مع هيراقليطس فى فكرته عن الصراع بين الأضداد أى بين الوجود واللاوجود وكذلك فى قوله باتحادهما ولكن يختلف عنه فى الطرف الثالث للعملية الجدلية وهو المركب من الشيء وضده ويظهر أن هذا المركب لا يمكن أن يعبر من إنتاج الفكر وحده بل لا بد من التعويل على التجربة فى صياغته ووضعه ويمكن التجاوز عن هذا النقد إذا وضعنا هذه الجزيئات فى نطاق فلسفة هيجل بأكملها حيث أننا نجد الفكر هو هو الحقيقة فكل ما هو واقعى وهو فكرى وكل ما هو فكرى فهو واقعى كما يقول هيجل .

٣ — بينما نجد هيراقليطس يتكلم عن الواحد الذى يتضمن كل شيء ويصدر عنه كل شيء ويعود إليه كل شيء نجد هيجل يستعير هذه الفكرة : فالمطلق عنده روح حية شاملة تنبثق منه الأشياء الجزئيـــة وقوامه صيرورة مطلقة ، وهذا المطلق كان فكرة خالصة أزلية هبطت إلى الطبيعة حيث تحول إلى لاشعور ثم عاد فاستيقظ فى الإنسان . وهو يحقق نفسه فيما ينشأ فى العالم من نظم اجتماعية ودين وعلم يزداد بهذا كله ثراء واكتمالا ثم لا يلبث أن يعود إلى نفسه مرة ثانية ، ولا شك أن ربط فكرة المطلق بالإنسان إنما تعنى أن

المطلق عند هيجل تكوين ابستمولوجى على الرغم من أنه يصر على تشخصه أى على كونكريتيته لكى ينتهى إلى القول بموضوعيته أى بموضوعية الديالكتيك الذى يُفضى بنا إليه . والواقع أنه مهما أجهد هيجل نفسه فى التدليـــل على موضوعية بنائه الفلسفى فانه لن يصل أبداً إلى نسق الموضوعيـة الذى يجده عند هيراقليطس فهو قد ربط بين الواحد والمادة وأفرغ الواحد من كل محتوى ابستمولوجى الأمر الذى يقترب كثيرا من الموضوعية . وهذه سمة فريدة فى مذهب هيراقليطس لا نكاد نجدها بعد ذلك إلا عند كارل ماركس فيما يسميه بالمادية الجدلية .

٤ - ولعلنا نلاحظ أن مثاليه هيجل المطلقة لا تعترف بالوجود المادى الكثيف من حيث أنه يوكد فى النهاية أن الوجود الحق إنما يتمثل فى الفكرة المطلقة . بينما نجد من ناحية أخرى أن هيراقليطس يقيم الوجود على أساس المادة فيرجع العناصر كلها إلى النار . ومن ثم فعلى الرغم من قيام المذهبين على أساس فكرة الصيرورة إلا أنهما يختلفـــان فى النظر إلى الوجود وفيما تسفر عنه الصيرورة من موجودات عقليـة عند هيجل ومادية عند هيراقليطس .

٥ - بقى أن نبحث عن القانون الأزلى Logos الذى يتكلم عنه هيراقليطس وهو المحك الذى حال بين مذهب هيراقليطس والوقوع فى دوامة الشك السوفسطائية . ونجد صورة لهذا القانون عند هيجـل فى تلك التنظيمات الداخلية التى تنطوى عليها الفكرة المطلقـة وكذلك فى الحركة الثلاثية المنتظمة للديالكتيك الهيجيلى .

٦ ـ أما عن فكرة الأدوار اللامتناهية التى يتكلم عنها هيراقليطس فاننا نجد فى مراحل الجدل الهيجلى المتتابعة والمتواصلة صورة تقريبية محدثة للأدوار اللامتناهية على الرغم من أن هذه الأدوار تنفسح فى اتجاه مفتوح إلى أبعاد لا متناهية بينما نرقى مراحل الجدل السلم تدريجيا لكى ننتهى إلى الفكرة المطلقة التي تعبر عن الحقيقة الشاملة .

والخلاصة أن الموقف الهيجلى إنما يعد صورة مثالية حديثة لمذهب هيراقليطس المادى القديم .

المبحث الثـــانى

الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

إذا كان مذهب هيجل قد أعاد صـــياغة للمذهب الهيراقليطى بصورة مثالية فإننا نجد له صورة أخرى معاصرة ذات طابع مادى بحت عند كارل ماركس وانجلز .

فبعد أن تفلسف كارل ماركس فى مطلع حياته على الطريقة الهيجلية ، لم يلبث أن تحول عنها بعد ذلك بعد قراءته لفيورباخ فيلسوف المـادية فى القرن التـاسع عشر ، وأيضا بعـد أن عاش بنفسـه فى خضم الصراع الاجتماعى العنيف الذى نتج بالضرورة عن حركة الانقلاب الصناعى فى ذلك القرن .

وسنرى فى عرضنـــا لحركة ماركس كيف أنه يؤكد باستمرار التزامه بضرورات المنهج العلمى وأنه يريد أن تكون فلسفته اجتماعيـة على نسـق العلوم الوضعية من حيث المنهج فينحصر دور العـالم الاجتماعى فى رصـد أبعاد التجربة الاجتماعية والكشف عن قوانين سيرها ، ولهذا فقد سجـل ملاحظاته الأولى عن الطبيعة فأشار إلى أن ثمت تطورا وحركة كبرى تندفع إلى الأمام محافظة على سيرة التقدم ، وأن محرك هذا التقدم هى الحاجات المادية الأساسية للإنسان ، فأساليب إنتاج هذه الحاجات المادية هو المحرك الأول للتطور ، ولكن هذه الحركة الكبرى إنما تحدث بصورة صراع بين الأضداد ينتج عنه تحول من مرحـــلة إلى أخرى سواء فى الطبيعة أو فى الإنسان والمجتمع ، وسنرى أن ماركس يستخدم هنا ثالوث الديالكتيك

الهيجلى بعد أن يصبغه بالصبغة المادية ثم يطبقه على المجتمع وتطوره فتخرج لنا المادية التاريخية بقوانينها الثلاث .

ولقد امتدح الاشتراكيون العلميون مذهب هيراقليطس لأنهم وجدوا أن هذا الفيلسوف التقدمى قد كشف عن مسار التطور المادى للكون والإنسان بطريقة علمية قبل أن يظهر المنهج العلمى بصورة حديثة ، فهو الذى أشار إلى حقيقة التغير الأزلى المستمر فى نطاق مادية العالم ، وتكلم عن قانون أزلى ينتظم الوجود بأكمله . وقد اعترف الماركسيون بفكرة القانون الضرورى أيضا . وبينما يقف هيراقليطس عند حد وصفه للعالم بالمادية نجد أن هؤلاء الاشتراكيون يذهبون إلى أبعد من هذا فيقررون أن ما نسميه بأرواح أو بنفوس أو بذوات روحية مجردة ليست فى حقيقة أمرها سوى تركيبات فوقية من المادة .

على أن النتيجة الحقيقية لفلسفة هيراقليطس فى نظر الماركسية إنما ترجع — فضلا عن فكرة الصيرورة — إلى استخدامه فكرة الصراع بين الأضداد هذه الفكرة التى حينما تكتسى باللون الاجتماعى تتخذ كسلاح ايديولوجى فى يد البروليتاريا لكسب حقوقها المشروعة فى مواجهة الطبقات المستغلة . وبذلك يتحول الصراع بين الأضداد إلى صراع إيديولوجى بين الطبقات الاجتماعيه ، وهذا الصراع الاجتماعى يلعب دورا أساسيا فى التطور الاجتماعى .

وسنرى أيضا أنه بينما وصل هيراقليطس فى مذهبه إلى أقصى أبعاده المنطقيه من حيث قوله بالادوار اللامتناهيه المتداخله نجد ماركس يقف عند المرحله الشيوعيه وكأن الصيرورة تحولت عنده إلى ثبات فيظل المجتمع

الشيوعى على حاله ولكن النتيجه الحتميه لمذهب هى أن يستمر فعل الصيرورة فتقضى على المرحلة الشيوعية لتعود الدورة من جديد وهكذا .

هذا هو البعد الحقيقى لمذهب هيرقليطس الذى لم تتمشى الماركسية معه لضرورات اجتماعية إيديولاجيه يوتيوبية ، فكأن تنكر الماركسيين للاستطالة الطبيعية للمذهب المادى الحركى عند هيراقليطس قد أفضى بهم إلى موقف يوتيوبى نظرى سبق لهم إبطاله من قبل .

الفلسفة الماركسية

وعلى ضوء هذه المقدمة التمهيدية نعرض لأبعاد الفلسفة الماركسية لكى تتضح لنا حقيقـــة الارتباط بين مذهب ماركس ومذهب كل من هيجل وهرقليطس .

والواقع أن الفلسفـة الماركسية ليست من قبيل مواقف الترف الفكرى ، أو نتاجا لعبقرية فلسفية منعزلة استلزمتها مناقشات المدارس الفلسفية . بل إنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية تركيبية كبرى جاءت نتيجة حتمية للتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت صحتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها . فإذا أردنا تغيير الواقع — كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، ولا نستطيع أن نفهمه علميا إلا إذا سلمنا بماديته [١] ونحن فى هذه الحالة لن نخترع أشكالا حركيه بل سنكشف [٢] عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين ســـير الظواهر . فالمفهوم المادى للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة [٣] وليست الفلسفة الماركسية شيئا سوى المفهوم العالى للطبيعة كما هى كذلك أى من حيث واقعها المادى .

---

(١) يقول «إنجلز» لكى نجعل من الاشتراكية علما يجب أن نقيمهـا على أساس الواقع » راجع مختارات من ماركس وإنجلز «الاشتراكية الخيالية والعلمية» ص١٢٨ وكذلك يقول نحن ندين لماركس بهذين الاكتشافين العظيمين لمفهوم المـادى للتاريخ وكشف سر الانتاج الرأسمالى من خلال فائض القيمة... » المرجع السابق ص ١٣٦

(٢) انجلز «الرد على دوهرنج» ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥

(٣) انجلز «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانيـة ، عن كتاب ستالين والمادية الجدلية والمادية التاريخيه » ص ١٠ الطبعات الاجتماعية باريس ١٩٥٠

والمادية الجدلية هى جوهر الفلسفة الماركسية ، فاذا كانت العلوم الخاصة كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الاحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات خاصة من الواقع المادى فان الماركسية من حيث هى جدل تدرس القوانين العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعى من أول الطبيعة الفيزيائية إلى الفكرة ، مارة بالطبيعة الحية والمجتمع . وليست هذه القوانين مشتقة من الفكر أو المخيلة ، بل إن تقـــدم العلوم هو الذى ساعد وجعل من الممكن اكتشاف هذه القوانين وصياغتها [٤] . وإذن فعلى الرغم من أن المادية الجدلية ليست هى والعلوم شيئا واحدا ، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة . ولأن كلا منها يكشف عن سير الجدل فى الطبيعة ، أما المادية التاريخية فانها عبارة عن تطبيق مبادىء المادية الجدلية على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أى « الاشتراكية العلمية إنما تقوم أصلا على (المادية الجدلية) و (المادية التاريخية) يقول ستالين (إن الماركسية هى علم قوانين تطور الطبيعـــة والمجتمع ، أى علم ثورة الكتل المستغلة ، وعلم انتصار الاشتراكية فى كل البلاد وعلم بناء المجتمع الشيوعى [١] وهى الفلسفة الثورية للبروليتاريا التى تفترض أساسا وجود حزب ثورى ليتحقق الانتصار على البورجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيرا من الآراء الشائعة فى عصره إلا أنه قد أدخلها فى سياق جـــديد بحيث اتسمت بطابع فلسفته الجديدة على أنه يمكن تلخيص عناصر الجدة فى فلسفته : من حيث أنها

---

(٤) جورج بوليتزر : المبادىء الأساسية للفلسفة جـ ١ ص ٢٣ ترجمة اسماعيل المهداوى

(١) م . س ، ص ٢٢ وما بعدها . كذلك فى الماركسية وعلم اللغة لستالين ص ٥٩

فلسفة ذات طابع طبقى ، وأن لها دورا تلعبه فى الحياة الاجتماعية إذ أنها تعبر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها فى صراعها من أجل تحقيق عدالة التوزيع فى ظل نظام اشتراكى حتمى الظهور ، وتقوم على افتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة .

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذى عاصر ثورة البروليتاريا ضد الامبريالية . وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى . كما أسس الحزب الشيوعى ليكون دعامة التحول إلى الشيوعية ، وقد عمل كل من ستالين وخروشوف على تمهيد الطريق نحو الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى وفى النطاق الدولى ، على أن (الاشتراكية العلميه) ستبقى مدينة لكل من ماركس وانجلز بالدعامة القوية التى وضعاها ألا وهى (الماديه الجدليه) التى ترجع إلى أسلوب المثاليه الألمانية فى الجدل بالإضافة إلى النزعه الماديه التى سيطرت على الاتجاهات العلمية والفلسفية فى أوربا فى القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام المنهج التجريبى .

المادية الجدلية :

تبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة الأساسية فى الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة . فما هو معنى المادة وما هى صورها .

١ – المادة وصورها (المادة البحته)

ان مقولة المادة تعبر عن الخاصية العامه للأشياء والظواهر وهى حقيقتها

الموضوعيه ، أو بمعنى آخر تتميز المادة بوجود موضوعى مستقل عن شعورنا بها ومع هذا ـ أى مع استقلالها عنا ـ فانها تنعكس على شعورنا ، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعى كله ؛ وهى بهذا الوضع تعتبر مقولة أولية للمعرفة . ويقول لينين عن المادة (إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعى الذى يعرفه الإنسان عن طريق الإحساس [1]).

واذا كان العلم يكشف لنا ـ فى مراحل تطوره ـ عن صور مختلفه للمادة فان ذلك لا يعنى أن المادة تتلاشى بل يعنى كما يقول لينين [2] ـ « اختلاف مواقفنا العلمية من «وحدة» المادة ، فبالأمس كانت (الذرة) هى الوحدة ، واليوم أصبح (الأليكترون) هو الوحدة ، وغدا ستكون شيئا آخر ، وستبقى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجودا موضوعيا خارجا عنا » ؛

اذن يتضح لنا أن العالم مادى محض ، وكل ما يوجد فيه إنما يعبر عن صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان .

(١) الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة ولقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية وتطور العلوم والخبرات المتعدده .

---

(١) راجع Lenin, Materialism and Emperio - crtiicism p. 13o

(٢) Lenin, Collected work, Vol - 14 p. 362

يقول انجلز (ان الحركة هى أسلوب وجود الماده فلا توجد مادة بدون حركة) [٣] وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت وللحركة صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فثمت حركات ميكانيكية وفيزيقية وكيمائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلا الحركة الميكانيكية بالاجرام السماوية والأرضية . والحياة الاجتماعية - أى تاريخ المجتمع الانسانى ليست سوى صوره عليا لحركه المادة تختلف اختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الإنسانى وتميزت بعملية الانتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعيه وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركه تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركه طابعهـا الكيفى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إرجاع الصور العليا منها إلى الصور السفلى . وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركه التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

ب - المكان والزمان :

إن المكان والزمان صورتان كليتان لوجود المـادة فوجود الأشياء فى

---

(٣) انجلز ضد دوهرنج ص ٨٦ - موسكو ١٩٥٩

للمكان يعنى أن للأشياء امتدادا يسمح لها بأن تشغل حيزا مابين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها فى الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة duration أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة إلى أخرى فى تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية فى الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو استقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

المادة وتحولها إلى شعور :

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة فى أعلى درجات تنظيمها الذى يتمثل فى مخ الإنسان الذى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special proparty of highly organized matter, the brain to reflect material reality [1]

والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها ، وليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة المادية الساذجة بل تحمل طابعا كيفيا جديدا اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية — على الرغم من أنها ترجع فى نشأتها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس : « إن كل ماهو فكرى ليس شيئا آخر غير انعكاس

(١) راجع Afanasyev, Marxist Philosophy,

العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر[٢]

فكيف إذن تم تكوين الشعور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدرة تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب المؤثرات الخارجية ، فتستجيب لظروف البيئة المادية وتعمل على التكييف وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول داوين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

ويرى الماركسيون كذلك أن العمل — أى إنتاج القيم المادية — هو العامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الانسانى هو الذى استلزم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلاءم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما اكتمل بناء الشعور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يعكس صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صورا أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الانسانى وأن تكون له كيفية خاصة تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والشعور .

٢ — الجدل وقوانينه : فما معنى الجدل إذن ؟

إن الجدل يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره

---

(٢) راجع كارل ماركس «رأس المال» الجزء الأول ص ١٩ موسكو ١٩٥٩

فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدل ، فكيف إذن يفسر الماديون الجدليون هذا « التطور » ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد . . . ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة انقلاب ثورى فجائى in a revolutionary process أو ما يشبه الطفرة leap أو كما يحدث فى التحول الكيماوى الذى يتم فجأة دون ما سابق مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل اللولبى الحلزونى spiral بحيث تنتج عن هذه الحركة سلسلة لولبية من حلقات تكون كل حلقة فيها أكثر عمقا وخصوبة وتنوعا من الحلقة السابقة عليها .

أما المحرك الأساسى للحركة الجدلية أى للتطور فهى التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الشىء الواحد الحار والبارد الصلابة والليونة ، الحياة والموت ، اليقظة والنوم ، الأنانية والغيرية ، وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشىء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الشىء قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار فإننا نصف الشىء بالبرودة وهكذا ...

وقد عبر الماركسيون عن ظاهرة التناقض أو التضاد فى الأشياء بقانون وحدة الاضداد وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى للمادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويعطى لنا صورة واضحة عن تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) الذى يوضح خاصية التقدم اللولبى للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجديد يتغلب دائما على القديم بعد صراع لأن الجديد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقى مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة للجدلية المادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية المتأثرة بالمنهج الميتافيزيقى التحليلى الذى سبقت الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها [1] ليست سوى انعكاس

---

(١) نجد المقولات بالاضافة إلى القوانين ، والمقولات التى يذكرها الماركسيون هى: مقولة المادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب، والجزئى والكلى والمحتوى والصورة والماهية والظاهرة، والعلة والمعلول والضرورة والصدفة والامكان والواقع .

ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هى التطورات العامة المستخدمة فى عمليات التطور وتؤلف فى مجموعها أساس هذا العلم فنجد فى الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة ـ وفى الاقتصاد مقولات السلعة والقيمة والنقود الخ ـ والفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهى عبارة عن تعميم لنتائج العلوم ولتجارب الانسان العملية وينطبق هذا أيضا على مقولات المادية الجدلية فهى تعكس المظاهر العامة للعالم الواقعى وعلاقاته وخصائصه ؛ والقوانين التى كشف عنها الجدل تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكمى إلى الكيفى فهو يشير إلى وحدة مقولتى الكم والكيف وترابطهما . ويشير الماركسيون إلى أن مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفى بل هى=

لهذا الترابط على الفكر الإنسانى ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفه قوانين العالم المادى اتضحت أهميتها وضروراتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

فما مفهوم القانون عند الماركسيين ؟

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم المادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالموضوعية التى ترجع إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فان أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة للقانون يكون مقضيا عليها بالفشل الحتمى ، كما لو حاول رائد للفضاء أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخلص أولا من جاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » إذ أن « القدرية » Fatalism معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، وإذن فقوانين المادية الجدلية لها المسحة العلمية الموضوعية ما دامت تنطوى على سمات القانون العلمى ومميزاته .

فلنحاول إذن أن نتعرض بالتفصيل قوانين المادية الجدلية الماركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » .

١ ـ قانون وحدة الاضداد وصراعها :

يعد هذا القانون حجر الزاوية فى الجدل إذ أنه يكشف عن مصادر

= حصيلة الخبرات الانسانية فى ميدان المعرفة والعمل والدليل على ذلك أن البدائى لم يكن يشعر بأنه يختلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما نجد الانسان المتحضر يشعر بتميزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

الحركه الأزلية وعللها والقوة المحركة لتطور العالم المادى ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعى وحلها يعد مطلبا أصاسيا فى الدراسة العلمية وكذلك فى مجال العمل .

ولقد رأينا كيف أن كل شىء فى هذا العالم سواء كان شيئا طبيعيا أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوى على الأضداد ، فالمغناطيس مثلا له قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالى يشتمل على البروليتاريا والبروجوازية وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تخارجها وتضادها - إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى وهذا هو معنى وحدة الاضداد رغم صراعها . وإذا تغلبت البروليتاريا على البورجوازيه فان نظاما جديدا يكشف من وجوده ، هذا النظام هو « الاشتراكية » ويرجع هذا التطور الاجتماعى إلى التناقضات التى تتكشف خلال أشكال الإنتاج المادى ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شىء طبيعى إنما يشتمل على طرفى تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة الشىء أو الظاهرة ، بل يفضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أى تتم مرحلة من مراحل تطور الواقع أو الشعور أو تطور المجتمع . وربما حدث توازن بين الضدين وحينذاك يقف التطور ويجمد ولهذا فان هذا التوازن لابد أن يكون مؤقتا لكى يستمر التطور .

ب - قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى :

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور

ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يشير إليه هذا القانون يجب أولا أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة للشىء بل هى مجموع الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشىء ككل ، فلون البرتقالة وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة منفصلة عن بقية الصفات الأخرى سميت خصائص ، وإنما إذا نظر إليها من حيث هى مجتمعة مؤتلفة فإنها تسمى كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هى مجموعة صفات مترابطة هى لونها وطعمها وشكلها .

أما الكم أو الكمية quantity فهى خاصية أساسية تتميز بها الأشياء المادية وتعكس درجة تطور خصائص الشىء النوعيه وشدته ، وشكله وحجمه الخ ...

ويعبر عن الكمية — فى المادة — بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدة ألوانها النوعية والأصوات التى تصدرها يعبر عنها عدديا وتدخل الكميه والكيفية فى ارتباط أو وحدة لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشئ واحد ، ولكنهما يختلفان من حيث أن التغير الكيفى يؤدى إلى تغير أساسى فى جوهر الشىء فيتحول إلى شىء آخر بينما التغير الكمى الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى الذى أشار إليه أرسطو [1] فالأول وهو التغير الكيفى يتم

---

(١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس بصدد تفسير التغير الجوهرى .

فيه تحول الشيء إلى شيء جديد أما الثانى وهو الكمى فليس إلا زيادة أو نقصانا فى حجم الشيء .

ويضرب ماركس مثلا لنوعى التغير ، فيشير إلى أنه إذا اختفت الملكية الرأسماليه – وهى الكيفيه الأساسيه للنظام الرأسمالى – وحلت محلها الملكيه الاشتراكية ، فان نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى .

ويسمى الماركسيون الحد الذى يبقى عنده الشيء كما هو قبل أن يتحول معيار وحدته الذى يعبر عن الارتباط بين الجوانب الكميه والكيفية فى الشيء ، وإذا اختل هذا المعيار تغير هذا الشيء وتحول إلى شيء آخر . فالزئبق يبقى سائلا بين درجتى ٣٦° + ٣٥٧° أى أن هذا هو الحد الذى يتحقق فيه معيار وحدته ويختل هذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيكون الزئبق جامدا عند ٣٩° وقبلها ويكون غازيا بعد + ٣٥٧° .

وعلى هذا فانه يمكن القول بان التطور يشتمل على صورتين مختلفتين ومترابطتين وهما التغير المستمر Continuty والتغير الفجائى Leap .

أما التغير المستمر الرتيب فهو كمى تدريجى تراكمى ، وأما التغير الفجائى فهو تغير كيفى نوعى يقضى على القديم ويحل الجديد محله

وفى خلال عملية التطور تتراكم التغيرات الكمية تدريجيا ثم لا يلبث أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة .

وبينما يحدث التغير من الرأسمالية الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى

البالغ نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

جـ - قانون سلب السلب

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور فى العالم المادى ، الذى يعنى مثلا حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تغلب الجديد على القديم - الصادر عنه - تسمى نفيا أو « سلبا » Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع البورجوازية فتقضى على هذا النظام ، وبعد هذا تعبيرا عن قانون السلب. يقول ماركس « انه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة » [1] .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفى (سلب) النظم الجديدة للنظم القديمة ، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية ، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، ويحدث هذا بسبب عامل يتضاف الى النظام أو الظاهرة من خارج ، بل ان النظام نفسه يشتمل على مبادىء كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فالانتقال الى مرحلة ذات طابع كيفى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى ينطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية

---

(١) راجع Marx Engels " Moralising " Critique and Criticising Morality Collected works, Vol — 4 p 297.

هى مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هـذا فان الاشتراكية تأخـذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحل تناقضاتها الداخلية النوعية .

ولا يعنى السلب أن الجديد ينسخ القديم كله ، بل الواقـع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدمجه فى الجديد ويرفعه إلى أعلى لكى يتفق مع مع الطابع الكيفى الجديد . ولكن هل يقف التطور عند إحلال جـديد معين محل القديم المرفوض ، الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مالا نهاية إذ أنه لا يلبث أن يمهد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدمية منه . وعندما تكتمل أسباب ظهور الجديد الثانى يحدث سلب آخر ، وهذا مايسمى « بسلب السلب » أى سلب الجديد الذى سلب القديم السابق وهذا الجديد الثانى سيقع تحت سلب آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب ـ تبعا لحركة التطور ـ إلى مالا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة ، أوهو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى مالا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائما صورة تقدمية تسمح بالزدياة المستمرة فى معدل التطور الذى نجد ترجمةواقعية له فى الارتقاء أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور فى خط مستقيم بل فى صورة لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى(١).

ويحدث هذا التطور اللولبى ـ كنتيجة لقانون سلب السلب ـ فى العالم العضوى وفى الحياة الاجتماعية على السواء .

---

(١) Lenin - Marx – Engels Marxism – p. 25 .

ويعطى لنا انجلز مثالا للتطور اللولبي في نطاق العالم العضوي فيذكر أن حبة القمح حينما تبذر في الأرض ، تنبت ساقا وهذه الساق تعبر عن سلب الحبة المزروعة ثم لا يلبث أن تظهر سنبلة على الساق تحمل حبات قمح جديدة وتعد هذه الحبات سلبا للساق ، ونجد في نفس الوقت رجوعا الى النقطة التى بدأنا منها ، الا وهى حبة القمح ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث الكم إذ أنه بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عددا كبيرا من الحبات ، وكذلك فإن الحبات الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبي ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن ظهرت عنها حبات كثيرة . ومن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عددا وذلك إلى ما لا نهاية .

ويحدث التطور اللولبي كذلك في الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولا المجتمع البدائي الشيوعي الذى تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يؤدى إلى سلب هذا النظام عن طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الإقطاع محل مجتمع الرق الذى يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالي ثم تحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية :

وإذن فقد تم هذا التحول بتأثير قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب اللولبي للتطور حيث أن التطور ينتهى إلى الشيوعية وهى تشبه المرحلة

الأولى لبداية التطور أى للشيوعية البـدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل فى طياتها جميع صور التقدم الحضـارى الذى عانته الإنسـانية خلال مراحل تطورها التاريخى . ومن ثم فان التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبيل التشابه الظاهرى الخارجى الصورى فقط إذ لا يمكن ان تقاس الشيوعية البدائية التى بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشيوعية المعاصرة :

وإذن فالتطور يحدث من خلال سلب الجديد القديم ، والأعلى للأسفل ويتسم بالطابع التقدمى ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض محاسنه ويعدلها لكى تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعنى أن التطور يتبع مسارا لولبيا تتكرر فى مراحله العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ — نظرية المعرفة

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العـالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هـذه المعرفـة مشيدة لموضوعات العالم الخارجى ، بل إن العالم الخـارجى له موضوعيته الخالصة التى تجعله مستقلا ومنفصلا عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنسانى قد تكون صورة معقدة للمادة المتطورة .

ولما كان العقل أو العمل بصورتيه الطبيعية والاجتماعية هو العامل الأساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع ، لهذا فقد أصبحت النظرية والتطبيق مبدءاً أسـاسيا فى الماركسية اللينينية . أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة انطواء الذات العارفة على نفسها واجترارها لأفكارها كما يقول المثـاليون ، بل هى انعكاس صيرورة الأشياء على النفس بحيث لا يكون ثمت فكر منفصل

عن الواقع الخارجى بل يوجـــد واقع خارجى ينعكس على صفحة النفس فتدركه فى تمام طبيعته المادية .

وإذن فمعيار الحقيقة لا يمكن أن يكون فطريا أو منطقيا صوريا ، بل هو يرجع فى حقيقـــة الأمر إلى الفعل أو العمل أى إلى « الصيرورة » فى الطبيعة ، وقوة العمل البشرى فى مجال الانتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتهـا ، أى أن التطبيق هو معيار صحة الفكرة . فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البراجماسية مع موقف الماركسيين بهذا الصدد ؟ [1] يبدو أن هذين التيارين أى الماركسية والبراجماسية قد صدرا بالفعل عن الفلسفة الكانتية ثم حدث تغاير بينهما نتيجة لاختلاف الإدخار المذهبي العام عند كل منهما .

---

(١) راجع Fundamentals of Marxism. p pr 111 – 113 يرفض الماديون الجدليون دعوى مطابقة الماركسية اللينينية البرجماسية ، على أساس أن البرجماسية ترفض القول بموضوعية العالم وتفسر معرفتنا على أســاس من الاعتقـــاد الغرزى اللاعقلى ، والفكرة المركزية فى البرجماسية هى أن الانسان إنما يعمل فى عالم ليست لدينا عنه فكرة موثوق بها ، عالم هو خليط من الاحساسات والانفعالات مجرد من الوحـــدة الداخلية ويقوم وراء الادراك العقلى . وكذلك فقد نظر البرجماسيون إلى الدين باعتباره نظـاما مفيدا فى العمل بقطع النظر عن ماديته أو مثـاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة ملموسة فى الحياة الواقعية . وأما الماركسية فانها — بناءا على موقفهـا المادى — فقد استبعدت الدين بصفة أساسية ، وسلمت بموضوعية العالم الخـارجى وإمكان معرفتنا له فى صورته الكاملة التى تشتمل على وحدته العضوية .

وعلى هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبرجماسية من حيث استناد كل منهما إلى الفعل أو العمل ليس إلا تشابها ظاهريا فحسب .

المادية التاريخيـــة

١ ـ المضمون الجدلى للمادية التاريخية :

المـادية التاريخية هى تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هى علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع ، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود وسيؤدى بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعى الموضوعى مستقل عن الشعور ، ترى المـادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للانسانية ، وفى كلا الحالين نجد الشعور انعكاسا للواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا دخل للشعور الإنسانى فى توجيهها وإنما يخضع هذا التطور لحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الإنتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أتباع « الدولية الثانية » ممن عرفوا باسم المراجعين أو المعـــدلين للماركسية revisionists من أشكال كاوتسكى وماخ ومن بعدهم كارل أدلر .

لقد ذهب هؤلاء إلى أن المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفسير تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية بدون الحاجة إلى أساس فلسفى مادى ، فتصبح المادية التاريخية مجرد منهج لتفسير التطور الاجتماعى ، وهدفهم من ذلك أن تفصلوا بين الجدل والمادية التاريخية ، وبذلك تتفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازى

عند الوضعيين وغيرهم . وقد أتاح هذا الفصل المراجعين المناصرين للكانتية الجديدة أن يحلوا ما أسموه « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية وأمكن أيضا لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفي المادي للنظرية ، وقد فعل ذلك أيضا الحزب الاشتراكي الديموقراطي في المانيا الغربية إذ أدخل الدين في برنامجه الذي أعلنه في نوفمبر سنة ١٩٥٩

ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الممالئين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وأنهم حينما يتعمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون في تناقض مربع : إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذي يفسره ، وليست المادية التاريخية سوى امتـــداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الإنساني .

وعلى هذا فان القضايا الأساسية المادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموسا لقضايا المادية الجدلية في تطبيقها على دراسة الحياه الاجتماعية[1].

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب ماركس الاقتصادي ونظريته في الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفيه مادية موحدة للعالم .

٢ ـ معنى الضرورة في القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتحل المشكله بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الأول ليس سابق ا الثانى فقط بل إنما هو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله .

وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصبغة الموضوعية المستقلة عن الشعور الإنسانى كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور المجتمع من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعيـة فى أنه بينما تعكس الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين البشر أى بين موجودات عاقـلة تضع نصب أعينها أهدافا معينة وتحاول تحقيقها .

وتدرس المـادية التاريخية أهم قوانين التطور الاجتماعى وتترك للعلوم الاجتماعية الجزئيـة كالاقتصاد والتاريخ وعلم الجمال ودراسة الجوانب الخاصة فى الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعية لا تمكننا من فهم عمليـة التطور الاجتماعية فحسب ، بل تشكل أيضا سلاحا إيديولوجيا لإحـداث تغييرات فى الحياة الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة ؛ وهذا لا يعنى ابتكار صور جديدة غير مشتقة من واقع التطور الاجتماعى الموضوعى ذى الصبغة الحتمية ، بل إن هذا التدخل يتلخص فى المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ؛ وذلك بإظهار الضرورة التاريخية للتطور التقدمى للنوع الإنسانى وكيف أن الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع من الارتباطات الداخلية الكامنة بين الظواهر الاجتماعية ، لابد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق . فليس ثمت مجال للصدفة فى ميدان التغيرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الانتاج المادى والأشكال الاجتماعية ، بحث يعد القول بتدخل الارادة الالهية أو إرادة « البطل » إنتقاصا لمبـدأ حتمية الحل التاريخى . ولـكن كيف تتحقق حرية الانسان فى نطاق هذه

الضرورة المادية ؟ يقول الماركسيون إنه عندما يدرك الناس موضوعية الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون فى سير « العملية التاريخية » عن وعى وإرادة ، وبذلك تتحقق حريتهم ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية إنما تقوم على معرفة الإنسان « الضرورة الموضوعية » والتصميم الإرادى على استخدامها لمصلحته .

٣ ـ الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع .

إن حجر الزاوية فى « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب الانتاج يلعب دورا حاسما فى تطور المجتمع » .

ولكن الانتاج لايتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية والسكان ، وقد أتضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمرا حتمياً فى تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة الاجتماعية ، وينحصر دورها فى أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملا حتميا فى تطور المجتمع . إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الأساس لتطور المجتمع ليس شيئا غير أسلوب الثروة المادية .

ولكن توضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج .

فلما كان استمرار بقاء النوع الانسانى مرهونا بحصوله على الطعام والمسكن والملبس . وغيرها من الحاجات الضرورية — وكانت الطبيعة لاتقدم

للإنسان – فى الغالب – هذه الحاجات جاهزة مصنوعة – فقد كان من الضرورى أن يعمل الانسان لكى ينتج ما يشبع مطالبه . وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للانسان ، إذ أنه بدون العمل والانتاج تتلاشى الحياة الانسانية وينعدم وجود النوع الانسانى . وعلى هذا فان انتاج الثروة المادية هو الذى يحفظ على الانسان بقاءه ويهكل بالضرورة تطوره الاجتماعى . ويعرف العمل « بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد أشباع حاجات الانسان » . ويستخدم « العمل » الآلات فى عملية التحويل . أى أن الآلة هى وسيلة العمل . ولكى نصنعها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم المطلوب ومن وسائل العمل أيضا مبانى المصانع ووسائل النقل الخ .

وتتكون وسائل الانتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أى المواد الأولية بالاضافه إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الانتاج هى أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكى تنتج إذن:

فالانسان عامل جوهرى فى عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الانتاج تشتمل على وسائل الانتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والانسان الذى ينتج الثروة المادية .

وهذه القوى الانتاجية هى التى تحدد علاقات الانسان الطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوى العاملة هى العنصر الرئيسى فى قوى الانتاج إذ أن عمل الانسان أنه هو الذى صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات المجتمع.

وللعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا فى علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتعذر الانتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الانتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات فهى تقسيم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك . وهذه العلاقات تتضمن أيضا علاقة بين الناس أنفسهم من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الانتاج وأدواته المادية ، وليست هذه العلاقة سوى علاقة « الملكية » بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين طائفة تملك وسائل الانتاج وطائفة لا تملك شيئا منها ، وإنما تملك فقط « قوة العمل » أى قدرتها على بذل المجهود واستخدام وسائل الانتاج لزيادة معدله . ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الانتاج الموجودة فيه . فاذا كانت ملكية وسائل الانتاج عامة أى فى أيدى الطبقة العاملة فإن علاقات الانتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال فى ظل النظام الاشتراكى .

وأما إذا كانت ملكية وسائل الانتاج ملكية خاصة تنحصر فى أقلية مستقله فان علاقات الانتاج تكون علاقات مسيطرة من جانب هذه القلة وخضوع واستعباد من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العاملة ، كما هو الحال فى ظل النظام الرأسمالى حيث تحرم الطبقة العاملة من حقها فى

ملكية وسائل الإنتاج ، وتجبر على العمل لصالح البورجوازية المستقلة ، تلك التى تحصل على أكبر نصيب من عائد الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة فى ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل فى ظل النظام الاشتراكى بحسب العمل ، الأمر الذى لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشتمل على صور ملكية أدوات الانتاج وما يتبعها من أوضاع إجتماعية بالنسبة لسائر طبقات المجتمع ، ولهذه العلاقات طابع موضوعى يجعلها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم وكذلك فان تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكثافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فان تطور الانتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلى وبحسب ضرورة موضوعية ، وليس تاريخ المجتمع سوى تطور الانتاج الأجتماعى من شكل إلى آخر بحسب قانون يحل بمقتضاه أسلوب أعلى فى الانتاج محل أسلوب أقل فى الدرجة .

وترجع بدايه هذا التطور إلى حدوث تغير فى قوى الانتاج المادية والبشرية ، فقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الانتاج المادية أى وسائل الانتاج ، ذلك أن الناس رغبه منهم فى تخفيف مشقه العمل والحصول على أكبر كميه من الثروة بأقل مجهود عملى ممكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة ، وقد يستبدلونها بأخرى خيرا منها ، وهذا يعنى تطور أسلوب إنتاج الثروة ، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الانتاج على علاقات الانتاج القائمة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة الملكيه) فانه يحدث تناقض بين أسلوب الانتاج وعلاقات الانتاج وهذا التناقص يدعو

إلى القضاء على علاقات الانتاج القديمة وإحلال علاقات جديدة محلها تتفق مع أسلوب الانتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الانتاج كما هي عليه فانه يحدث تناقض جديد يقتضى تغييراً نوعيا — أى كيفيا — جديداً فى صورة علاقات الانتاج وهكذا — بحيث نرى أن أسلوب الانتاج هو الأساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الانتاج القائمة فى مراحله التاريخية المتعاقبة .

٤ — الأشكال الاجتماعية لأساليب الانتاج .

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج :

ا — أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشيوعى .
ب — أسلوب إنتاج مجتمع الرقيق .
حـ — أسلوب إنتاج المجتمع الاقطاعى .
د — أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى .
هـ — أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى .

ا — كانت قوى الانتاج فى ظل المجتمع البدائى محدودة أى حسب الحاجات الضرورية ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية المشاعة لوسائل الانتاج وعندما اكتشف الانسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج أولية من المعادن تعدل أسلوب الانتاج وأصبح الانسان قادرا على إنتاج ما يزيد عن حاجته وحينذاك انقسمت العشائر إلى أسر وظهرت

للملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتركزت فى أيدى الأسر المنحدرة من نبلاء العشائر القديمة وبذلك ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين وحينئذ انقسم المجتمع البدائى إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد وبذلك حل مجتمع الرقيق محل المجتمع البدائى القديم .

ب — لقد أدى تطور أسلوب الانتاج إلى ظهور مجتمع الرقيق وفى ظل هذا المجتمع تعدلت وتحسنت أدوات الانتاج واشتد تعذيب الرقيق واستعبادهم فشعر الأرقاء وهم القوة العاملة فى المجتمع بأن زيادة الانتاج لاتعود عليهم بأى فائدة ومن ثم أصبحت علاقات الانتاج القائمة على ملكية العبيد عائقا فى سبيل تطور قوى الانتاج فضلا عن أن المعاملة غير الانسانية للرقيق أدت إلى إضعافهم عمليا وجسمانيا مما دفعم إلى الثورة ضد مستغليهم وقد أدت هذه الثورة — بالاضافة إلى غزوات القبائل المجاورة — إلى انهيار مجتمع الرقيق وظهور المجتمع الاقطاعى .

حـ — استمر التطور التقدمى للقوى الانتاجية فى عهد الاقطاع وظهرت الصناعات اليدوية وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الانتاج استمرت فى صورة علاقات استعباد واستغلال لرقيق الأرض بواسطة نبلاء الاقطاعيين على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد فى مجتمع الرقيق إذ سمحوا للفلاح والصانع بقدر — ولكن ضئيل — من الملكية الخاصة لأدوات الانتاج التى كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد انجاز ما عليهم من واجبات لأسيادهم الاقطاعيين .

وقد استمرت القوى الانتاجية فى التطور حتى اعترضتها الكشوف

الجغرافية التى استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجمع العمال فى مراكز صناعية وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل أى أنه بينما طرأ تغير أساسى على أسلوب الانتاج ظلت علاقات الانتاج كما هى فتحالفت البورجوازية مع البروليتاريا للقضاء على النظام الاقطاعى إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى فى الأرستقراطية الاقطاعية العدو الأكبر لها . وبهذا انهار المجتمع الاقطاعى القائم على الملكية الاقطاعية لوسائل الانتاج .

د ـ قام النظام الرأسمالى على نظام الاقطاع وقد تميز النظام الجديد بالانتاج الآلى الضخم وحلت معه الملكيه الخاصة لأدوات الانتـــاج محل الملكية الاقطاعية وكان ذلك حافزا على النمو الضخم لقوى الانتاج لزيادة ربح الرأسمالى .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر فى ظل الرأسمالية بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطرا لبيع عمله للرأسمالى لأنه لا يملك وسائل الانتاج وبذلك وقع تحت وطأة استغلاله . إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الانتاج ويستمر الرأسمالى فى تحسين أدوات الانتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الانتاج فكأن علاقات الانتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالى وحينما يزداد نمو القوى الانتاجية تصبح علاقات الانتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقا لتطورها .

[يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالى بسبب التقدم الذى طرأ على أساليبه تؤدى إلى انهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دوريه فهو

كالساحر الذى أطلقت تعاويذه السحرية قوى جبارة يعجز هو نفسه عن السيطرة عليها فتقضى عليه] .

ان التناقض العميق فى أسلوب الانتاج الرأسمالى هو التناقض بين المساحه الاجتماعية للانتاج من حيث أن العمال فى مجموعهم يقومون به . وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . فبينما يبذل العمال النصيب إنتاج الثروة المادية نجد أن ثروتها تعود إلى طائفة محدودة من ملاك وسائل الإنتاج . وهذا هو التناقض الأساسى فى النظام الرأسمالى وقد تطورت الرأسمالية فى نهاية للقرن التاسع عشر وأصبحت إمبريالية وهو أعلى مرحلة فى هذا النظام إذ تتخذ الطابع الاحتكارى فتقضى على المنافسة وتشغل العمال فى بلادها فى المستعمرات فتعمق جذور التناقض المسحة الاجتماعية للانتاج صورة للملكية الخاصة وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس السلع وتعطل العمال الأمر الذى يؤدى إلى صراع مرير بين البورجوازية والبروليتاريا وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك لثورة لاشتراكيـــة التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتؤثر على علاقات الإنتاج الرأسمالى أى للملكيه الخاصة لوسائل الانتاج :

ﻫ — فى ظل النظام الاشتراكى الجديد تقوم عـــلاقات الانتاج على أساس الجماعية وبذلك ينتفى الاستغلال .

وتكون على قمة هذا النظام دكتاتوريه البروليتاريا[1] التى تعمل على أن تتقدم علاقات الانتاج مع أسلوب الانتاج .

ويظهر فى هذا النظام نوعان من الملكية :

---

(١) راجع أمانسيف الفلسفة للماركسية ص ٣٠٠ .

١ – ملكية جماعية : أى أنهـا ملكية فى أيدى الدولة الممثلة للشعب كلية .

٢ – ملكية تعاونية : أو فردية فى كل المزارع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر وتقوم علاقات الانتاج على أساس التعاون والمساعدة المبادلة بحيث يكون التقاء المصلحة الفردية مع مصلحه المجموع الحافز الأكبر على الانتاج .

(٥) صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصارف ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة وتحاول بكل الطرق القضاء على تعدد صور الانتاج الاقتصادى فتقضى على جميع الاستغلال[1] وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكى ورأوا أنه ليس من الضرورى أن يتم هذا التحول دائمـا بشكل واحد هو شكل حكومة البروليتاريا بل أن ثمت صوراً أخرى عديدة للتحول تحددها الظروف التاريخية لكل مجتمع [2]

يقول لينين « إن كل الشعوب ستصل إلى الاشتراكيه فهذا أمر حتمى وهى لن تصل بنفس الطريق إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به فى شكل أو آخر من أشكال الديمقراطية وفى نوع أو آخر من أنواع البروليتاريا أو

(١) راجع Fundamentals of Marxism - Leninism p.p. 539 — 562
Second Edition Moscow 1964.

(٢) راجع بوتنكر طرق مختلفة للانتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية) ،

معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للمظاهر المتنوعة للحياة للحياة الاجتماعيه [1] ... « ... إن الثورات القادمه فى بلاد الشرق التى تضم تعدادا ضخماً جدا من السكان وظروفا أكثر تنوعا ستظهر دون شك قدرا أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسيه ... »

« إن الاشكال الجديدة للديمقراطيه التى يمكن أن تتطور على أساس تحالفات طبقيه أعرض سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصه بها وأكثر من هذا فانه ليس من الضرورى أن تمارس كل هذه الدول وظائف الدكتاتورية البروليتاريا منذ البدء إذ من الممكن أن تقدم فى المستقبل أشكال جديدة من دكتاتوريه الطبقه العامله أو ديمقراطيه تحقق نفس الوظائف . وستخلق حركات التحرير فى آسيا وافريقيا والشرق الاوسط وأمريكا الجنوبيه أشكالا جديدة من السلطه السياسيه للشعب العامل ... » [2] .

(٦) المرحله الشيوعيه ونهايه ذبول الدول :

وقد عمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظريه متطررة تتقابل مع الأشكال المختلفه المجتمعات بحيث لاتحيد وينتهى بها الأمر والوقوف عند الشكل السوفيتى .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال ستمحى حتما وستصل المجتمعات الاشتراكيه إلى مجتمع شيوعى بلا طبقات [1] تختفى فيه كل صور الملكيه

---

(١) راجع لينين ضد المراجعة Lenin Againsır Reuisionisııı 1959

(٢) راجع Fundamentals of Marxim – Leninsm

(٣) المرجع السابق ص ١٦١ .

ولا تبقى إلا الملكيه الشيوعيه ستذكر فيه الدوله كسلطه سياسيه أواقتصاديه وستبقى « إدارة الأشياء » وذلك لأن وظيفة الدولة هى ضمان بقاء النظام الاقتصادى والاجتماعى القائم لمصلحة الطبقة التى تسيطر عليه وتستفيد منه فيكون واجب الدوله الأول حماية نظام الملكية القائم [٢] . وبذلك تصبح جهازا حكوميا للعقاب والقمع ولكن فى ظل النظام الشيوعى الذى يلغى الطبقات وتتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الانتاج على أساس المساواه والمشاركه الحرة بين المنتجين بحيث يختفى الاستغلال ومظـــاهر التوتر والفوارق الكبيرة بين الطبقات [٣] سينتهى .

---

(١) راجع Marxist philosophy

(٢) يذكو برنامج الحزب الشيوعى السوفيتى « أن الشيوعية نظام اجتماعى بلا طبقات تسود فيه قوى واحدة للملكية العامة لأدوات الأنتاج وتشيع فيه للمســاواة الاجتماعية التامة بين سائر أفراد المجتمع . وفى ظل هذا النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوبا بنمو القوى الانتاجية عن طريق التقدم المستمر فى العلم وفى التكنيية (التكنولوجيا) وستتدفق ينابيع الثورة التعاونية فى وفرة بالغة وسيطبق المبدأ العظيم « من كل بحسب قدرته ولكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمـع فى أعلى درجات التنظيم يتألف من أفراد الطبقة العاملة الأحرار ذوى الوعى الاجتماعى ويقوم فيه الحكم الذاتى العام ويكون العمل فيه لخير المجتمع هو المطلب الحيوى الأول لـكل فرد ، الضرورة التى يراعيهـا الفرد والمجموع وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق المصـلحة العظمى للشعب بأكمله » .

وبذلك تؤدى الشيوعية رسالتها التاريخية من حيث تخلصها البشر من التمييز الاجتماعى ومن جميع صور الاستغلال والنظام وكذلك من ويلال الحروب فتحقق الســلام والعمل والحرية والمساواة والأخوة وتتعاون لجميع سكان الأرض .

Maɹxisɪ philesophg, pp. 229 – 232

ولكن ليس معنى هـــذا أن تؤول كل سلطة فى التنظيم الاجماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون [١] بل أن توجد إدارة مبسطة للاشراف على المصالح الاجتماعية .

لكن ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازعه قوتان كبيرتان ويحتفظ كل منهما فيه بجيوش قويه جراره فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دولى بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة [٢] .

(٧) التركيبات الفوقيه : Super structure

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة الماديه ، هى القـــدرة المحركة للتطور الاجتماعى ، وكنا نلاحظ من ناحيه أخرى أن كل مرحله من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسيه وقانونيه وأخـلاقيه ... الخ خاصه بها فكيف يفسر الماركسيون نشأة هـذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى المجتمع ؟ إنهم يميزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمـه ويرجعون « أساس المجتمع » basis إلى مجموع علاقات الإنتاج الماديه التى تشتمل على صور الملكيه وما ينتج عنهـا من علاقات بين الناس فى عمليه الانتاج ، وطريقـه توزيع الثروة المـاديه أى أنهم يقصدون بذلك الأساس الاقتصادى للمجتمع ، ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الانتاجيه إذ أنه لن يظهر أى أساس لمجتمع ما حتى تكتمل الظروف الماديه الملائمه له أى قوى الانتاج الضروريه لميلاده .

وعندما يظهر هذا « الأساس الاقتصادى » فانه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من الانتـــاج وتوزيـع الثروة

المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أي إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادي للمجتمع من حيث انه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب الفوقي للمجتمع : أي آراؤه السياسية والقانونية والفلسفية الأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم ومؤسسات . وهذا هو السبب في أن الأساس الاقتصادي للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذي يشكل مباشرة وجه المجتمع أي آراءه ونظمه .

وكذلك فإن التركيبات الفوقية Super structure تلعب دورا كبيرا في عملية التطور الاجتماعي . فهي - بسبب قيامها على أساس إقتصادي معين تعكس وجهة نظر الناس عن هذا الأساس ، فتكون سببا في نشأة أفكار تدعمه وأخرى تعمل للقضاء عليه - وتضطلع النظم كجهاز الدولة والاحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات الفوقية للمجتمع في تطور القوى الانتاجيه عن طريق الأساس الاقتصادي للمجتمع . ولعل أقرب مثل لذلك هو الدور الهام الذي يلعبه الحزب الشيوعي والدولة السوفيتيه والتركيب الأشتراكي الفوقي في مجموعة ، في بناء الأساس المادي والتكنولوجي للشيوعيه وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية .

وقد أدت دراسة الأساس الإقتصادي لأشكال التطور الإجتماعي إلى إثبات إنتصار الأشتراكيه وبتوطد أساس المجتمع الأشتراكي تصل عملية بناء التركيب الفوقي للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طبق الاتحاد السوفيتي منذ قيامه هذه الآراء . فبدأ تأميم وسائل الإنتاج الرئيسية ، وقضي في نفس الوقت على الجهاز الحكومي القديم ،

وأقام مكانه حكومة البروليتاريا ومجلس قوميسيرى الشعب ، وكذلك الجيش الأحمر والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين التركيب الفوقى الجديد للمجتمع الاشتراكى من الايدلوجية الاشتراكية والنظم التى تتمشى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعى والنقابات وعصبة الشباب الشيوعى والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدفاعية وغيرها .

ويلاحظ أنه لاتوجد فى هذا التركيب الفوقى الاشتراكى أى تناقضات ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكى وأنسجامه ، إذ لاتوجد فيه طبقات تحمل الآراء الرجعيه ، فالطبقة العاملة توجه كل إهتمامها نحـو تطور المجتمع الاشتراكى وتتوحد لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذى تلعبه للدولة والحزب — وهما من مكونات التركيب الفوقى الاشتراكى فى بناء المجتمع الشيوعى — إلى أنهما لا يقومان على أساس ديمقراطى ديمقراطى أصيل نحسب بل ويعبران عن مصالح الطبقة العاملة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعى الكامل .

٨ — صراع الطبقات :

تبين لنا مما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسيا فى عملية التطور الاجتماعى . ولما كان لكل مجتمع أساسه الإقتصادى الذى يميزه عن المجتمعات الأخرى أصبح النظام الاقتصادى لأى مجتمع هو الذى يحدد تركيب طبقاته وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، لما كانت ظروف الناس وأحوالهم المعيشية هى التى تحـــدد تفكيرهم وسلوكهم فان الطبقة الاجتماعية لابد أن تتألف من الذين تتقارب وتتشابه ظروفهم المعيشية .

ويتكتل هؤلاء فى مواجهة الطبقات الأخرى التى تتعارض مصـــالحها مع مصالحهم . فينشأ صراع بين الطبقات بسبب تعـارض كل طبقـة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ فى حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات وتطلعاتهـا الطبقية ويتمثل فى الصراع بين الملوك والمعدمين . والمستغلين والمستغلين . فوجدنا أنه فى ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيـد والأرقاء ، وفى ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما ينعـــدم هـــذا الصراع فى ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تصارع بعضها البعض .

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادى فقط بل يتخذ أشـكالا أخرى عديدة فنجده يتخذ أشكالا سياسية أو أيدولوجية . ويتمثل الصراع من الناحية الاقتصادية فى المطالبة بخفض سـاعات العمـل وزيادة الأجور ومن الناحية السياسية فى المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والاتحادات ، وفى الصراع المسلح الدموى وكذلك فى الصراع البرلمانى السلمى . وكل أنواع الصراع هذه إنما هى بمثابة التمهيد للثورة الاشتراكيـة أى ثورة البروليتاريا وهى الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أى حل تناقضـــات النظم الرأسمالى باقامة حكومة البروليتاريا التى تتكفل بتنفيذ عملية التحول الاشتراكى

وتتسلح البروليتاريا فى صراعهـا مع البورجوازية بسلاح أيديولوجى هو « المادية الجدلية » أي العقيدة التي يعتنقها الحزب الماركسي اللينيني

الذى يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة فى مواجهة الإيديولوجية والبورجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم فى حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الإنتاج ، فيكون محركا لعملية التطور الاجتماعى ومحققا لأشكال جديدة تتقدم على أنقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور إدورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتنعدم فتنقضى بذلك العوامل المسببة للصراع .

الخــــلاصة

إن موقف كارل ماركس وفلسفته المادية إنما يعد الصورة المحدثة لفلسفة هيرقليطس . فقوانين المادية الجدلية عند ماركس هى تعبير كامل مفصل عن صفات الصيرورة عند هيرقليطس .

وقد ظهر لنا من العرض المفصل لفلسفة ماركس ما يلى :

١ — إن التفسير المادى للتاريخ يقابل مادية هيرقليطس .

٢ — إن الحركة الدائمة التى تتمثل فى الصيرورة التى لا تنقطع مستمدة من صيرورة هرقليطس .

٣ — بينما يشير هرقليطس إلى تطور يسير فى خط واحد ليعود فيتلاشى لينشأ دور جديد وهكذا ، نجد ماركس يتكلم عن نوع جديد من التطور اللولبى الذى تتداخل مراحله فتنطوى كل مرحلة لاحقة على المرحلة السابقة .

٤ — القانون الأول فى المادية الجدلية وهو قانون وحدة الاضداد وصراعها، يرجع إلى فكرة الصراع بين الأضداد عند هرقليطس .

٥ — وأما القانون الثانى وهو الانتقال الفجائى من التغير الكمى إلى التغير الكيفى فاننا نجده ضمنا عند هرقليطس حيث لا يميز جوهريا بين الكم والكيف بل يعتبرهما من طبيعة واحدة فيصبح الاختلاف بينهما بالدرجة لا بالنوع .

٦ ـ والقانون الثالث وهو قانون سلب السلب إنمـــا يرجع إلى الجدة المستمرة التى نجدها عند هرقليطس فكل حالة لاحقة تنسخ ما قبلها وتقضى عليه .

أنت لا تستطيع أن تخوض فى النهر الواحـد مرتين . . فكأن تيار النهر اللاحق قد دفع أمامه التيار السابق وقضى عليه وسلبه وجوده .

٧ ـ أما فكرة القانون الأزلى العام عند هرقليطس Logos ، فاننا نجدها فى تصور الماركسيين للقانون الطبيعى .

٨ ـ وقد استغل الماركسيون قوانين المادية الجدلية فى مجال التفسير الاجتماعى فوضعوا بذلك علم اجتماع ماركسى تحولت فيها فكرة الصراع بين الأضداد إلى صراع بين طبقـــات المجتمع (أى بين المستغل والمستغَل منها) هـذا الصراع الذى يفضى إلى قيام أشـكال جديدة للحياة الاجتماعية .

٩ ـ لقد فسر الماركسيون ـ مثل هرقليطس ـ كل ما يتعلق بالروح أو بالنظم تفسيرا ماديا بحتا ، فليست هذه الأمور فى نظرهم سوى حصيلة تراكمات مادية معقدة حدثت خلال التاريخ الطويل للانسانية .

وأخيرا فان فلسفة الصيرورة عند ماركس قد تحولت إلى إيديولوجية إجتماعية تخدم مصالح الطبقات الكادحة ، وبذلك تحولت فلسفة هرقليطس إلى نوع من الفكر التقدمى مع أن الماركسيون يرون أن الفكر فى المرحلة التى ظهر فيها هرقليطس كان يحترم مصـــالح الطبقات الأرستقراطية الحاكمة وحدها .

المبحث الثالث

بين برجسون [1] وهرقليطس

١ — مقدمة :

ننتقل الآن إلى الموقف الثالث من مواقف الفلسفة الحديثة التى تأثرت بفلسفة هيرقليطس وأعنى به الموقف البرجسونى .

لا شك أننا نقابل فى فلسفة برجسون اتجاها روحيا وحيويا عميقا يسبغ عليها طابعا مميزا الأمر الذى يجعلها تختلف كثيرا عن الهيجلية والماركسية ، على الرغم من اتفاق هذه المواقف الثلاث فى قبول فكرة الصيرورة عند هرقليطس .

٢ — الكم والكيف :

إن نقطه البدء فى هذه الفلسفة هى التمييز بين الممتد المكانى واللا ممتد الزمانى بين الكيف والكم . ويلاحظ أن هرقليطس لم يميز خلال الصيرورة بينها ، بل إنه ليبدو أن الحركة المستمرة لا تقيم حدا فاصلا بينهما فالكم قد يتحول إلى كيف وقد اتبع هيجل هذا الرأى فلم يقم خطا فاصلا بين كل من الكم أو الكيف ، وفسرها بطريقة تقترب من تفسير التجريبين لها. أما ماركس فقد كان صريحا فى التأكد على عدم التمييز بينهما . فالكم إذا وصل إلى حد

---

(١) فيما يختص بفلسفة برجسون راجع كتابنا عن الفلسفة الحديثة ، دار الكتب الجامعية ١٩٦٨ .

معين تحول إلى حالة كيفية جديدة وهذا الحد المعين هو «معيار وحدة الشيء»، فاذا سخن الماء ووصل إلى درجة الغليان فانه يتحول إلى بخار أى إلى حالة كيفية جديدة، وبطبق أصحاب الاشتراكية العلمية هذا الرأى على أسلوب التحول الاجتماعى أيضا، وهذا ما نجده فى القانون الثانى للمادية التاريخية وهو الذى يقرر حدوث الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية المتزايدة إلى التغيرات الكيفية التى تعتبر مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعى.

وإن فقد كان برجسون فيلسوف الصيرورة الوحيد الذى ميز بين الكم والكيف.

وقد خرج برجسون من هذا التمييز إلى القول بأننا نخطىء فيما نعبر عن اللاممتد الكيفى برموز هى من قبل الممتد المكانى.

فعلم النفس يخطىء حينما يقيس شدة حالات الشعور بالمقاييس الكمية.

٣ — الكشف عن الديمومة :

إن حالات الشعور غير متجانسة وذات طابع كيفى خالص، ومن ثم فانه يستحيل أن تخضع للقياس فى المكان المتماثل، فهى حالات تقدم كيفى، هى زمان متدفق أى ديمومة خالصة أو صيرورة مستمرة وهى أيضا تمثل حقيقة الوجود الواقعى، بل هى — باعتبارها شعورا خالصا — الوجود الواقعى نفسه، أما الوجود الوهمى فهو الذى تشير إليه الرموز التى تقابلها فى العالم الطبيعى.

يقول برجسون «اعتبر واقعيا أو ميتافيزيقيا تلك الديمومة التى أشعر

بهـا في التجربة شخصيا في داخل حياتي النفسيه ، وأكثر تلك الديمومات أحياها خلال حياتي الباطنية ، وإنما تلك الديمومة الخارجية التي تدركها الذات على السطح فهي ديمومة تدركها على أنها وهم ، ومن قبيل هـذه الديمومه الرمزية ، الحركة التي أنسبها إلى السهم وإلى السلحفاة والى أخيل» .

فما هي هذه الديمومه الخالصه أوالزمان الخالص الذي تتمثل فيه معطيات الشعور الخالص المدرك بالحدس ؟

اذا اتبعنا مايشير به برجسون على تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكاني التي تحجز نظرتنا وتبعدنا عن ذواتنا فاننا نكون إذن على عتبة التجربة الداخلية التي تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أي ديموتنـا الذاتية ... وسندرك حينئذ أن هذه الحالات الشعورية تترابط وتتدافق حسب صيرورة غير منقطعة لا علاقة لها أصلا مع العدد أو الكم . ويستعمل برجسون لفظ (النظام) للتعبير عن هذا الترابط (أو التسلسل) . هـذا التنظيم يتخطى المتقابلات كالذات والغير والوحدة والكثرة وهو يقضي على تلك المتناقضات التي يتلاعب بها العقل فتؤدي به إلى اليأس في بعض الحالات .

فكأن هذه الصيرورة الداخلية تصهر الأضداد والمتناقضـات في وحدة شاملة .

ولكي يوضح برجسون ماهية هـذه الصيرورة يميز بين نوعين من الزمان .

ماهية الصيرورة :

١ — زمان آنى متجانس

٢ وزمان حقيقى حى وهو ديمومة واقعية .

الزمان الأول يأتى من خلطنا فكرة المكان أو الامتداد بفكرة الزمان.

الزمان الحى فهو تقدم كيفى محض لا يقبل القسمة بينما المكان لم ينقسم . وهذا الزمان بواقعه الـكونكريتى هو الذى نحس به ذواتنـا فى تجربتها الباطنية . ولكننا قد تعودنا فى حياتنا العملية أن نصور الديمومة الخالصة على نسق المكان.من هنا نشأت فكرتنا عن زمان آنى متجانس نقسمه تحكما الى أيام وساعات وشهور ويرجع ذلك أن المكان مؤلف من وحدات متجانسه منفصلة،متمايزة تختلف كما .

أما الزمان الحقيقى فهو صيرورة وتدفق وسيلان مستمر فهو ذو وسط لامتجانس ، هو تتابع وتداخل كيفى فنحن نخطىء حقـــا حينما نكرر وسطا متجانسا على غرار المكان فنجعله خطا مستقيما قابلا للقسمة إلى لحظات متجانسة كما نقسم الخط إلى نقط ولا تبقى أى علاقة بين هذه النقط فى الخط سوى علاقة التجاور والمماسة المكانية .

فالزمان المكانى إذن هو فى حقيقـة الأمر إدخال لفكرة الامتداد على مجال الشعور ذلك المجال ذو الطابع الكيفى المحض .

بينما نجد الزمان الآنى يعبر عن فكرة التتابع للتجاوز نجد الزمان الحقيقى يعبر عن التآنى الكونكريتى الحدسى .

هذا الزمان الحقيقي يتمثل لنا خلال حالاتنا الشعورية حينما تتعمق ذواتنا مغفلين العالم الخارجي ، فنحيا مع ذبذباتنا الداخلية الأصيلة هـــذه الذبذبات المترابطة التي ينفـذ بعضهـا خـلال البعض الآخر تتميز بخصـــائص نجملها فيما يلي : —

٤ — خصائص الديمومة

١ — إن هذه الديمومة مستمرة التدفق ليس فيها مجال للتوقف الذي يؤدي إلى افتراض وجود لحظات متجزئة بالعقل وهي تيار متكامل واحد ولو أنه متعدد الألوان هي تيار مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة متضايفة من الآنات الزمانية .

٢ — هذه الديمومة جدة مستمرة إذ أنها لا تتراجع إلى الماضي أبدا بل تتفتح باستمرار نحو المستقبل وهذا معناه أنها لا تقبل الإعادة فلن يعيد التاريخ نفسه أبدا . معنى ذلك أن الشعور الإنساني لا يمر مطلقا بحالة واحدة مرتين فالظروف الخارجية حتى ولو كانت واحدة لن تؤثر في فرد واحـد بعينه تأثيرا واحدا في زمانين مختلفين ذلك لأن هذا الفرد حاصـل باستمرار على تقـدم في شعوره لا نستطيع معه أن نقول أنه هو أمس واليوم وهذا هو المعنى الذي استعاره برجسون من صيرورة هرقليطس .

٣ — أن صفات هذه الديمومة أيضا أنها مادامت واقعا حيا كونكرتيا فانها لن تخضع لمبادىء الاستقرار فلا يمكن إذن التنبؤ بها إذ أنها تجدد مستمر وخلق متوالي ، وأصالة واقعية لا تصـدر عن أي شبيه سـابق أو نموذج

يمكن أن يستند إليه الاستدلال العقلي في تنبؤه .

٤ ـ هذه الديمومة الخالصة لا تخضع للتحليل المنطقي أي أنه لا يمكن ردها إلى عناصر أولية أبسط منها وإذا حدث فهو كما يحاول العلماء أن يفعلوا فاننا بذلك سنكون قد فرغناها من طابعها الكيفي الحيوي . ومعنى ذلك أننا سنتناولها وقد توقفت عن السير والحركة أي سنتناولها جثة هامدة وهذه ما يحملنا على رفض مزاعم عالم النفس الارتباطي الذي يرد الظواهر النفسية والحياة النفسة في مجلهـــا إلى حالات بسيطة أوليه . ومهما بذل الارتباطيون من مجهود فلن يصلوا إلى شيء سوى أن يرصـدوا ما يجرى على السطح أي إلى الطبقة الخـارجية الذات . حيث يدركون حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها حالات ساكنة متراصة وأفكار جاهزة غريبة من الواقع النفسي. إما أن تكون رواسب ماضية أو انطباعات من المجتمع . ونحن نكون في هذه الحالة اكثر ابتعادا عن إغراء الذات العميقة نتيجة إلى الترجمة عن حالات الشعور .

بمعنى آخر نحن نعبر باللغة عن هذه الأفكار الغريبه على نفوسنا . هذه الآثار هي التي تكون موضوعا للتصنيف المنطقي ذلك لأن الواقع الحي يثور على أي تصنيف تحكمي .

أما إذا تركنا تلك القشرة السطحية للنفس التي تتصل عن طريقها بالعالم الخارجي إذا أدركناها وبدأنا رحلتنا إلى داخل أعمـاق النفس فسنشعر حقا . بروعة التجربة الباطنية وسنحس بتداخل نفسي وديمومة خالصة لا تمايز فيها فلا نحس بتلك الحيل العقلية التي تصطنعها الفلسفات الدجماطيقية ولكن

حياتنا مع ذاتنا العميقة لا تمكث طويلا فان مشاغلنا الاجتماعية وارتباطاتنا بالعالم الخارجي لا تلبث أن تنتزعنا من الحياة مع نفسنا المتقدمة ، فنصعد للسطح ثانية وننقل قدرا من آثار هذه الحالات الباطنة إلى السطح مستعملين الرمز أي اللغة لأننا حينما نصعد سنعود الى المكان المتجانس .

وكثيرا ما يتعذر علينا نقل حقيقة هذه التجربة الداخلية وأن نصل مطلقا إلى دقة تصور لها مهما فعلنا وإذن فنحن أمام نوعين من الذات .

ا ـ ذات سطحية جامدة .

ب ـ ذات حية عميقة .

أما الذات الأولى فهي موضوع دراسة علم النفس ويجد فيها علم النفس ضالته أي تلك الوقائع المنفصلة المتمايزة المتراصة في المكان والتي تصلح أن تكون موضوع قياسي كمي .

أما ذاتنا الحية فهي أبعد منالا عن مناهج علم النفس . أما الفلاسفة فانهم يتوهمون أنهم يتصلون بهذه الذات العميقة بينما هم في الواقع يخطونها ويستعيضون عنها بالذات السطحية وما تعقد مشاكل الحرية والفعلية إلا نتيجة لهذا الخلط بين الذاتين . فانهم يخلطون خصائص الذات المتعمقة أي الزمان الخالص بخصائص الذات السطحية أي المكان المتجانس ومن هنا تتعقد الأمور .

ويمكن تلخيص مناقشات برجسون في هذا الصدد وخصوصا الفصل الثاني من المعطيات المباشرة للشعور كما يلي :

إن حالات الشعور كيف خالص وهى ذات كثرة كونكرتية لا يمكن وصفها بالكثرة العددية لأنها تشير إلى المكان المتجانس حيث تتراص الوحدات لتؤلف مقدارا كميا ولما كانت حالاتنا الشعورية لا توجد فى المكان لذلك يجب أن نميز بين نوعين من الكثرة : —

١ – كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية فى المكان .

٢ – كثرة كيفية لحالات الشعور نستطيع عدها بواسطة الرموز فى المكان .

فهناك إذن مكان متجانس وزمان متجانس ويرد الأول للثانى . أما الزمان كديمومة خالصة فهو كيف خالص وحينما نقيسه قياسا مكانيا باستعمال الرمز فاننا نرده إلى المكان المتجانس .

وإذن مادام هناك نوعان من الكثرة فهناك إذن نوعان من الديمومة .

١ – ديمومه خالصة .

٢ – ديمومة مشوبة بفكرة المكان .

وفى الديمومه الخالصة اللا متجانسة تجد تعاقب حالات الشعور تعاقبا ليس بالتتالى وتداخلها تداخلا متبادلا وارتباطها ارتباطا وثيقا وعدم انفصالها وظهور الديمومة على أنها وحدة متكاملة مع أنها فى تغير مستمر .

أما تلك الديمومة المتجانسة المشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكا مكانيا على أنها حالات متراصة منفصلة غير متعاقبة تتصف بالامتداد والتجاور وينتفى عنها التداخل المتبادل .

هذه الديمومة المكانية كالخط المستقيم المنقسم إلى أجزاء .

وكما أن الديمومة نوعين فكذلك للانسان ذاتان : —

١ – ذات سطحية تدرك الديمومة المكانية وتتصل بالعالم الخارجي .

٢ – ذات عميقة تدرك الديمومة الكيفية الخالصة فى حيويتها وهاتان الذاتان غير منفصلتين بل هما تعبيران مختلفان عن شيء آخر لا يهدد وحدة الذات الإنسانية .

٥ — التطور الخالق :

لقد بين برجسون كيف أن العالم أجمع ديمومة أى إبداع وحدة وخلق مستمر وتقدم متصل ، وأن الصيرورة هى صميم نسيج الوجود والأنا وأما الثبات فهو ظاهرى ونسبى . وقد توصل برجسون إلى الكشف عن الديمومة العالمية من خلال الديمومة النفسية ذلك أن حدس ديمومتنا يصلنـــا بديمومة تتوتر وتشتد فيكشف الحدس فيها عن سيال حيوى أبدى متدفق صدر عن وثبة أو دفعة حيوية أصلية .

وهذا السيال الحى هو الذى يخلق صور الروح والمـادة بل هو المنبع الذى تصدر عنه جميع الموجودات ، وقـد يكون هو الله وبذلك نجد عند برجسون فى هذه النقطة استمدادا حقيقيا من هرقليطس حيث أن هرقليطس يطلق على الصيرورة الكونية اسم الواحد ، وكذلك فهى المطلق عند هيجل، وهى الله عند برجسون (من حيث أن السيال الحيوى هو الصورة البرجسونية الحديثة لفكرة الصيرورة عند هرقليطس) .

ويرى برجسون أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعه واحدة عن هذه الوثبه الحيوية التى يشبهها بانفجار تطايرت شظاياه فى كل الاتجاهات ثم أخذت هذه الشظايا بدورها فى الانفجار لتخرج منهـــا صور جديدة وهكذا إلى مالا نهاية ، وهذا التشتت للسيال الحيوى بين الأفراد والموجودات لا يفقده قوته بل هو يزداد قوة وشعورا كلما ازداد تقدما . فاذا كان غير تام التعبير عن نفسه فى النبات الخامد الفانى فانه فى الحيوان عن طريق الغريزة وفى الإنسان عن طريق العقل ، وهذه مراتب حيوية متمايزة وليست متسلسلة أو متداخلة كما يدعى أصحاب التطورية الآلية من أمثال هربرت سبنسر فالانتقال من رتبة حيوية إلى أخرى هو تحول كيفى خالص وليس تزايدا فى الكم أو تغييرا من ناحية الدرجة . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى وتراخيه وترسبه فهى تعبر عن توقف السيال الحيوى وتجمده وتحوله إلى قابل مكانى ثابت .

ويرى برجسون أن جميع صورة الحياة إنمـــا تصدر عن شعور شبيه بشعورنا بل أرقى منه وهو الزمان المطلق أو ديمومة العالم وبمعنى آخر ديمومته .

٦ — الدين والأخلاق :

ويطبق برجسون فكرته عن الديمومة أو الصيرورة الحية على الأخلاق فيرى أن ثمت أخلاقا مفتوحة هى التى تعبر عن الديمومة الحية وهنـــاك أخلاق مغلقة هى التى تعبر عن الغريزة وتخضع لحاجات المجتمع ومتطلباته وتقاليده .

فهرس الاعلام

(أ)

(ت)

(س)

(ق)

(م)

(ى)

∴

دار الشرق الأوسط للطباعة والنشر
٤ ميدان عرابي بالاسكندرية تليفون ٣٢٨٧١